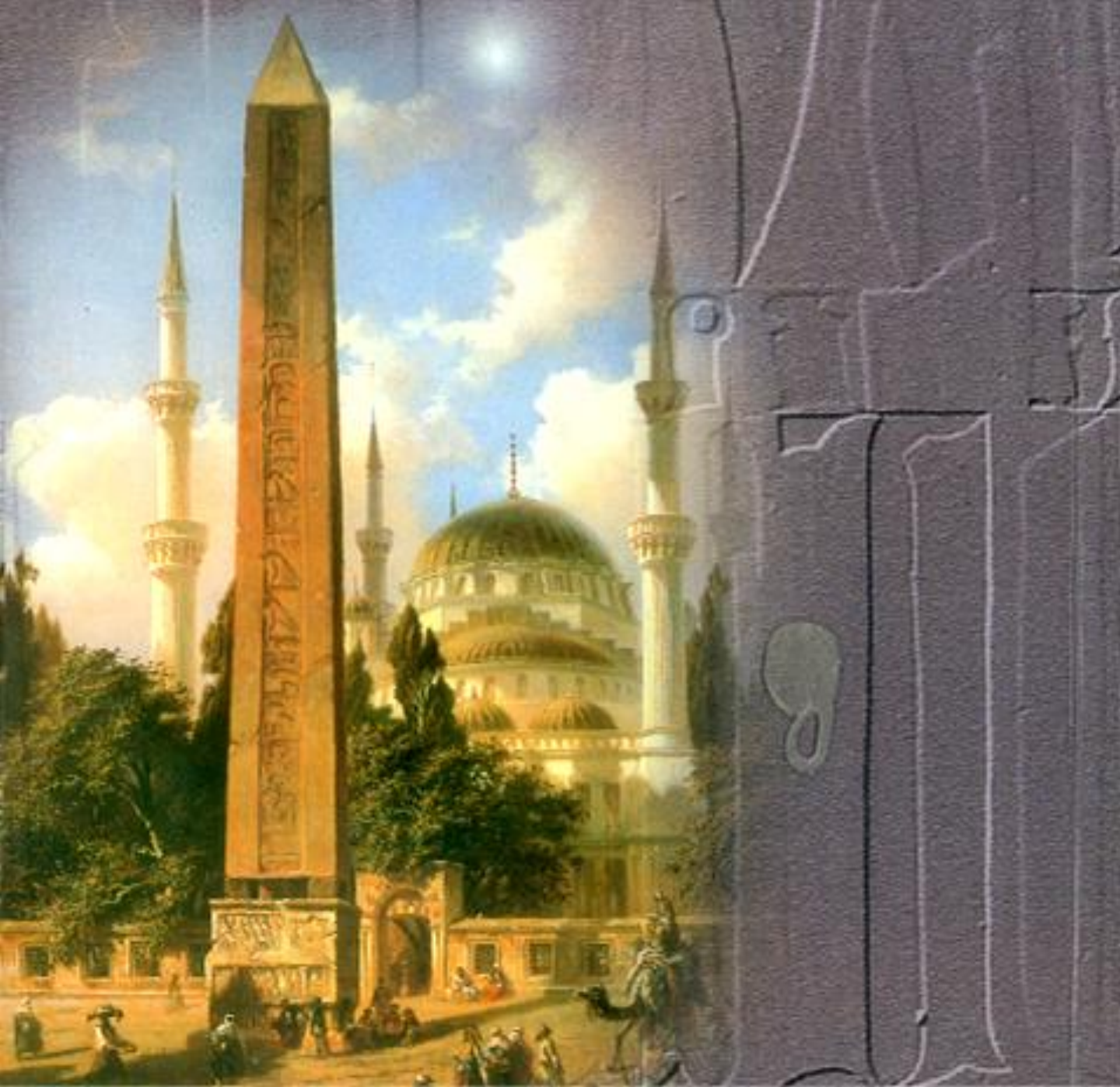
مركز الدراسات
العربي - الأوروبي
CENTRE D'ÉTUDES
EURO - ARABE

الإسلام والأصولية التاريخية

الأصولية بمعنى آخر

أسامة خليل



مقتطفات

أعتقد أن هذه النظرية – نظرية العهد الدهري – بغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي معها، نظرية لها أهميتها. وأعتقد أن الفكر العربي والإسلامي في حاجة إلى مثل هذه الجسارة، إلى مثل هذا التوجه، إلى مثل هذا العرض الشامل الذي ينتسب إلى مفهوم النظرية الكبرى، مثلما نوهت بذلك من قبل. فعلى سبيل المثال : فكرة العهد هذه يمكن التصالح بينها وبين الايديولوجيا الإسلامية، في مسألة أننا نحن أيضاً، في الإسلام، نتعامل مع مسألة الكتب السماوية. ونقول : إن هذه الكتب ليست في نهاية الأمر مرفوضة تماماً. كل ماهنالك أن القرآن أتى بالرسالة، لكي تتحقق كل إمكانيات الوحي المذكورة في هذه الكتب. فأنا إذن أنوه بهذا الجهد وأشكركم على دعوتي لأن أدلي بدلوي. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

د. رباب الحسيني : شكراً للدكتور عبد الوهاب المسيري. وليتفضل الدكتور حسن حنفي بالحديث.

د. حسن حنفي : ألا تتصور خطورة ما تقول ؟ إن المجتمع يراهن من أجل «العِلمانية»، بينما تأتي أنت لتقول «الميثوس»، وأن العقل وظيفته التبرير، وكل جهود المعاصرين تعمل في الاتجاه المضاد ؟ !

أ. محمود أمين العالم : أريد أن أضيف أن ما سماه الدكتور عبد الوهاب المسيري بـ «ما بعد الحداثة» هو تخريب لقيم العقل، حقيقة، ولقيم العلم. وبالتالي، فإن بعض الكتابات الحديثة ترى علاقة بين ما بعد الحداثة، التي تخرب الحضارة العقلانية، وبعض الحركات الإسلامية والدينية.

د. حسين عبد القادر : أنا لا أريد أن أدافع عن أسامة. وإن كنت سأفعل ذلك. أنا أذكر عبارة بسكال : «الإنسان مجنون بالضرورة» وكذلك عبارة شكسبير عن جيش العاصفة والحلم. فالعلاقة بين الميثوس واللوغوس تذكرنا بهذه الإشكالية.

أ. محمود أمين العالم : في البدء كان الكلمة ؟ أم في البدء كان الوحي ؟

د. عبد الوهاب المسيري : الكلمة وحي.

أ. محمود أمين العالم : ولماذا لا تكون الكلمة إنسان ؟

د. عبد الوهاب المسيري : أعني أنها ليست طبعة من كتاب قديم أو شئ من هذا القبيل. فالعقل أو اللوغوس هو التابع.

د. رباب الحسيني : هناك نقطة خلاف أساسية وهي أنك قلت إن البداية ستكون سجالية. وعندما تتحدث عن العقل باعتباره ملكة فهم وحدس حسي، لا تطلب منا أن نتبنى هذا الرأي. خصوصاً أننا لا نعرف إن كانت هذه وجهة نظرك الشخصية، أم أنها معتمدة على قراءات. وأنا أعترض على الكلام بصفة التقرير.

د. حسين عبد القادر : من حقه فهو صاحب قضية.

د. عبد الوهاب المسيري : هو صاحب نظرية كبري فمن حقه ذلك.

أ. أسامة خليل : على كل حالٍ، هذا ما أعتقده فيما يتعلق بالعقل كما تفهمه العلوم الحديثة. وأضيف أن الفلسفة القديمة كانت تفرق بين العقل التأملي وميدانه الميتافيزيقا والثيولوجيا، وبين العقل المنطقي، الذي هو ملكة الربط المنظم لخطوات التفكير، ابتداءً من الحقائق أو المقدمات الأولى للوصول إلى النتائج. وإذا كان السوفسطائيون قد جعلوا من العقل الإنساني معيار كل شيء. فإن واحداً من كبارهم ـ وهو جورجياس ـ أثبت أننا إذا انطلقنا من القضية أو من نقيضها فسوف نصل في الحالتين إلى متناقضات.

لذلك أقول إن العقل المنطقي ينتهي إلى تكافؤ الأدلة، ولا يؤسس بنفسه. هناك مصدر آخر يطرح الحقيقة. يسميه البعض بالـ «ميثوس» والبعض الآخر بالوحي أو الكلم الإلهي. ويرى البعض أنه الكشف والإشراق أو الإتحاد التأملي بالحقيقة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وهي التي أشار إليها الدكتور عبد الوهاب المسيري، عندما أذهب إلى الأصول أجد الله. إذن ماذا أفعل ؟ هل يُرفض هذا البحث لمجرد أنني أجد الله في عمق قراره ؟ أنا لا أعتقد هذا. إن ما أقوم به هو تأمل فلسفي، يعتمد على دراسة تاريخية اجتماعية. ويمكن أن أحاسب على هذا الكلام. كما يمكنني أيضاً، في مقام آخر، أن أنظر لهذا الإله الجالس مع الأصول ! وأن أتعامل معه بشكل ديني عقائدي. لكنني لا أفعل ذلك الآن.

أ. أسامة خليل : أنا أشير إلى العهد الدهري من جهتين :

ـ جهة التوثيق التاريخي : لدينا، مثلاً، وثيقة العهد الموسوية (بأشكال مختلفة في سفر الخروج وسفر التثنية). هناك وثائق قديمة، بالفعل، أياً كانت درجة صحة ارتقائها أو مصداقية سلسلة تواترها الشفاهي وتناقلها الكتابي، عن موسى وعيسي عليهما السلام. وخير وثيقة جامعة بحوزتنا هي القرآن في نسخة المصحف الإمام، الذي لا نختلف على ثبوته، رغم بعض الاختلافات في القراءات. لا أفهم لماذا نلقي عرض الحائط بهذه الوثائق. ونقول إن هذا عمل ميتافيزيقي أو لاهوتي؟

ـ جهة البداية الأولى، التي يضع العلم أمامها علامات الاستفهام والتعجب لخروجها عن ميدان البحث الوثائقي : أقول إن هذا العهد عهد قديم. لم تكن صيغته الموسوية هي الأولى.

الإسلام والأصولية التاريخية
الأصولية بمعنى آخر

تقديم

أ. السيد يسين ..... ص ١١

د. محمود العزب ..... ص ١٥

تمهيد ..... ص ١٩

الباب الأول : "المقدمات"

الفصل الأول : المصطلح

مصطلح «الأصولية». ومصيره السياسي الراهن ..... ص ٢٥

«الأصولية» مبناها ومعناها ..... ص ٣١

«الأصولية» كعقلانية معتدلة في التحليل الثقافي ..... ص ٣٩

الفصل الثاني : أصول الفكر والعمل

«الأصولية» والعمران البشري ..... ص ٥٣

«الأصولية» بين الكونية والخصوصية ..... ص ٥٧

«الأصولية» بين مراس التأسيس واستراتيجية التكريس ..... ص ٦٥

أصولية التكريس بين النص والتاريخ ..... ص ٦٩

«الأصولية» في تاريخ فكر النهضة الإسلامية الحديثة ..... ص ٧٧

«الأصولية» وحركات النهضة الإنسانية ..... ص ٨٧

عود على بدء : المشروع الحضاري الجديد والتاريخ ..... ص ٩٣

الباب الثاني : "الحوار والمراجعة"

الفصل الأول : حوار "العهد الدهري والتاريخ"

شارك فيه : د. حسن حنفي .. د. عبد الوهاب المسيري .. أ. محمود أمين العالم

د. حسين عبد القادر .. د. محمود العزب .. د. رباب الحسيني ..... ص ٩٩

الفصل الثاني : حوار "الإسلام وفلسفة التاريخ"

شارك فيه : أ. جورج طرابيشي .. أ. رشيد صباغي .. د. هاشم صالح .. د. قيس العزاوي

د. مصطفى صفوان .. أ. فيصل جلول .. أ. نائلة ناصر .. د. محمد حافظ يعقوب

د. شهاب الصراف .. د. بشارة جواد .. د. فؤاد نهرا .. د. رباب الحسيني ..... ص ١٥١

الفصل الثالث : تقييم "الأصولية الحضارية وعلم الأصول"

مراجعة : د. فؤاد نهرا ..... ص ١٩٥

الإسلام والأصولية التاريخية

الأصولية بمعنى آخر

تنبيه

أعلق اليوم تحليلاتي وأحكامي (لا أرفضها ولكنني أطرحها من جديد في دراسات قادمة) وأعيد النظر في تاريخ نشأة اللغات والكتابات العربية وتاريخ توثيق وتحقيق القرآن والسنة وتاريخ الحضارات الإسلامية على ضوء المناهج والكشوفات البحثية الجديدة وصراعات الواقع الراهن.

باريس 10 يوليو 2018

الباب الثاني : "الحوار والمراجعة"

الفصل الأول
العهد الدهري والتاريخ

* ندوة عقدت بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة

بتاريخ ١٣ فبراير ١٩٩٤.

أدارت الندوة : د. رباب الحسيني.

وشارك فيها : د. حسن حنفي، د. حسين عبد القادر، د. عبد الوهاب المسيرى،

أ. محمود أمين العالم، د. محمود العزب، أ. أسامة خليل.

د. رباب الحسيني : تتناول هذه الندوة مجموعة الدراسات التي قدمها الأستاذ أسامة خليل تحت عنوان «الأصولية بين التأسيس العلمي والإقامة الحضارية».

وربما يكون من المفيد منذ البداية، أن أشير إلى أن مفهوم «الأصولية»، رغم ما يبدو لأول وهلة من أنه قد يرتبط بالجماعات الإسلامية أو الأصولية، إذا جاز التعبير، إلا أنه في واقع الأمر بعيد عن هذا المنحى، فمحاضرنا اليوم يتناول موضوع الأصولية من منظور علمي تاريخي لغوي بعيداً عن الصراعات المذهبية. ومن ثم أرجو أن تنحو المناقشات هذا المنحى، وأن لا تتحول إلى مواجهة بين تيار وآخر. وأشكركم على قبول الدعوة للمشاركة، وأدعو الأستاذ أسامة خليل للحديث.

أ. أسامة خليل : حاولت، فيما بين أيديكم من دراسات، أن أبين أن مصطلح الأصولية، في استعماله المذهبي والسياسي، دخل تاريخنا العربي ابتداء من الستينيات. دخل كترجمة لمصطلح الـ Fondamentalisme الغربي، بمضمون عقلاني حذر محافظ أو «جيروندي» حسب توصيف أنور عبد الملك لفكر الإمام

محمد عبده على وجه التحديد. وبالتالي كان هذا المفهوم يختلف تماماً عن المفهوم الذي راج في الأدبيات السجالية، ابتداءً من السبعينيات، الذي يربط الأصولية بالحركات الإسلامية المتطرفة أو الحركات السياسية الدينية المختلفة المناهضة للنظام الرأسمالي العالمي، والمرتكزة إما على أصولها الدينية أو الإثنية.

وسواء استعملنا هذا المصطلح بالمعنى العقلاني الجيروندي المحافظ، أو بالمعنى اللاعقلاني المتطرف، فهذا يسيء ليس فقط إلى تاريخنا الحضاري في الماضي، وإنما يسيء، أيضاً وأساساً، إلى إمكانيات الإقامة الحضارية المقبلة.

حاولت أن أؤصل مفهوم الأصولية بالعودة إلى جذوره اللغوية في السومرية والأكادية، وتفرعات مادة الأصل في لسان العرب، وكذلك بإعادة النظر في المصطلح في ميادين النحو والصرف من حيث المبنى والمعنى. ولن أُفَصِّلَ في هذا الموضوع، فلقد قرأتموه.

سوف أركز في هذه الندوة على نظرية الأصولية التاريخية أو الحضارية :

أنطلق من مفهوم العهد، باعتبار أن هذا العهد هو أساس التجمع أو العمران البشري. وإذا كنت أشير إلى مفهوم العقد الإجتماعي في الفكر الغربي، فليس هذا من أجل شرح وتفسير مفهوم العهد في حضارات الوحي، ولكنه فقط على سبيل الإشارة. ذلك أنه ليس من الضروري في رأيي أن أركز على مفهوم العقد الإجتماعي وأصوله الوضعية. فمفهوم العقد الاجتماعي، في أوربا، مفهوم مُتَصوَّر على أقل تقدير : قائم على توهم حدوث عقد اجتماعي في وقت ما لا ندري متى ؟ وبين «أفراد»! وربما «أشخاص»! لا ندري كيفية تعاهدهم عليه ؟ وهو مفهوم

تعرض للنقد في موطنه الغربي، خاصة من جانب الدراسات التاريخية المعاصرة. ولا حاجة لنا للتفصيل في ذلك.

بدلاً من هذا المفهوم، وإن كانت له قيمته العلمية المحددة، لدينا مفهوم العهد أو الميثاق الذي تأسست عليه حضاراتنا، حضارات الشرق الأوسط وحضارات المناطق المتاخمة.

وليس من الضروري أن نتناول البعد الديني أو اللاهوتي لهذا العهد. فليس هذا هو موضوعنا وإن كانت له أهمية كبرى في مقام آخر. الذي يعنينا هو أننا نجد توثيق هذا العهد في الكتب والصحف، وأنه عهد لا تنتسب إليه أمة أو حضارة واحدة، بل تنتسب إليه جميع الحضارات في هذه المنطقة، التي تنافست فيما بينها على تحقيقه، وتمركزت حول أصوله. بل نضيف أن الحضارة الغربية نسبت نفسها إلى هذا العهد، وهي تعود الآن لتؤكد انتسابها إليه، بعد فترة الحداثة التي تشيدت عليها الحضارة الغربية المتأزمة في أمريكا وأوربا.

هذا العهد أسميه بالعهد الدهري لأنه لم يعقد في خلاء خارج الزمان. وهو ليس فقط دهرياً بمعنى أنه عقد في الزمان، ولكن، أيضاً، لأنه يتحقق في الزمان. فهناك دورات حضارية، وهناك أمم تحمل اللواء، أمة بعد أمة. هذا هو «الدور الحضاري». والدور هو الدهر.

أضيف إلى العهد الدهري صفة «المقدس» لتجنب وتصحيح الفهم الجزئي الشائع «للدهرية». لأن صفة «الدهرية» تعني بالنسبة للكثيرين معاني الطبيعية والإلحاد.

وهو عهد كلي، وهذه نقطة جوهرية، لأن هذا العهد لا ينحصر في أمة واحدة أو جماعة بشرية محددة، كما قد يعتقد البعض ممن يقصره على جماعة بشرية مختارة أو فاضلة، سواء كانت عربية أو عبرية أو غيرها. فهذا العهد كلي وعام منذ البداية : عُقد مع جد البشر (آدم)، وتجدد توثيق عقده مع النماذج البشرية التي تمثل الإنسانية من الأنبياء والرسل وغيرهم. أي أننا نذهب دائماً إلى هذا العهد الكلي الذي تشمل أصوله جميع الأمم.

هذا العهد له بعدان : البعد الرأسي والبعد الأفقي.

البعد الرأسي هو المتعلق بالعقائد وأسميه باللاهوتي. والبعد الأفقي هو الذي يتعلق بالعمران البشري وتنظيم المجتمعات. الذي تقول بعض أصوله : لا تقتل، لا تسرق، لا تزن، لا تشتهي امرأة قريبك، ولا تتعدى على حدود جارك. هذه الأصول تشكل في الواقع دستور العقد الاجتماعي الذي طلع به علينا الفكر الأوربي الحديث.

أنا لا أدرس البعد الرأسي في هذا المقام. ومع ذلك لا أستطيع أن أغفله تماماً، وذلك بسبب عائده الاجتماعي. فبُعْد التوحيد مثلاً له عائده الاجتماعي، وله إذن دوره في كل دراسة اجتماعية تاريخية. ولا يعني ذلك أن تتحول هذه الدراسة التي تحسب العائد الاجتماعي للأصول العقائدية إلى دراسة في العقيدة أو اللاهوت.

ما أريد التركيز عليه، الآن، هو البعد الأفقي لهذا العهد الدهري من جهة النظر والعمل الحضاري : إن أصول العهد أصول نظرية تتجه نحو التحقق في

الواقع الحضاري. لهذا تأتي الأعمال البشرية لتُحقق «الأصول» النظرية الكلية. ولكي تتحقق هذه الأصول، لابد لكل جماعة بشرية من أن تقيمها وفقاً لفضولها الخاصة. من هذه الفضول، لغة كل جماعة من الجماعات البشرية، والنماذج الفكرية، والصور الخيالية التي تتميز بها.

على سبيل المثال : الصورة الخيالية لـ «عبد الله المعذب» التي يمكننا أن نتعقب مسيرة انتقالها وتحولاتها من القبائل الآرامية والعربية الشمالية إلى أسفار العبرانيين (التي كتبت بالآرامية في بابل)، وعلى الخصوص السفر المنسوب إلى النبي أشعياء : لقد تبنت اليهودية بعد ذلك هذه الصورة التي تعبر عن الاصطفاء وتبرر في نفس الوقت واقع العذاب والآلام. وتمثلت الجماعة اليهودية فيها نفسها «تتألم من أجل خلاص البشرية» ثم انتقلت هذه الصورة، بعد ذلك، وتأسست عليها الديانة المسيحية.

بالإضافة إلى اللغة والنماذج الفكرية والصور الخيالية، تتحقق أصول العهد أيضاً في المؤسسات التي تصنعها الجماعات البشرية، مثل مؤسسات الهيكل والمجمع، والكنيسة والدير، والجامع والحوزة وغيرها من «الفضول» المؤسساتية، التي تبدعها الجماعات البشرية أثناء إقامتها وتحقيقها لهذا العهد الدهري. هذا بالإضافة إلى أنماط العلاقات الإجتماعية والاقتصادية والتراثيات التي تميز الجماعة البشرية المعينة.

هذه هي «الفضول» التي تتجسد فيها وبها وعبرها «الأصول». وتكون هذه الفضول، في مرحلة التأسيس، فضائل تتحقق بها أصول العهد الدهري الكلي. ثم

تتحول في مرحلة أخرى إلى فُضَلٍ وزوائد، عندما يتحول العهد إلى ميراث وتقليد تحصره الجماعة المعينة في أصولها التي هي في الحقيقة فصولها الخاصة التي سبق وساهمت بها في انتاج الحضارة.

عندئذ، تبدو ضرورة تجديد العهد والعودة إلى أصوله الكلية الخالصة الأولى. فتأتي في نهاية الدورة الحضارية مرحلة الجماعات الأصولية المجازية. وهي ليست مرحلة التأسيس الأصولي العميق، إذ تغلب عليها مجرد الدعوة إلى العودة إلى الأصول، وهي دعوة نقدية تفكيكية، يمكننا أن نسمي هذه المرحلة بزمان التكفير والهجرة. فهي رد فعل تتطهري رافض، حين لا تتوفر إمكانيات تأصيل الأصول أو تجديد العهد أو إعادة إقامته من جديد.

ونشاهد هذه المرحلة عند دراستنا لتاريخ حضارات العهد، مثلاً، في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد:

التكفير، حيث سبقت تدمير أورشليم الفعلي دعوات تكفيرها وتدميرها، باعتبار أنها مدينة عاهرة اصطفاها الله وطهرها، ثم باعت نفسها من جديد إلى أوثان الأمم المحيطة ونست وتجاهلت أصول العهد القديم.

أما الهجرة، فتتمثل في دعوات الجماعات وأنبياء هذه الجماعات إلى الخروج عن الدائرة الجغرافية لهذه المدينة المقدسة التي أصبحت دنسة. فكثيراً ما يتردد هذا القول : «صوت صارخ في البرية أعدوا طريق الرب». وهذا هو البعد البدوي لهذه المرحلة الأخيرة في الدورة الأصولية. البعد البدوي، الذي لا يؤسس ولكن يطالب بالعودة إلى النقاء الأصلي، في نهاية كل دورة حضارية.

تأتي، بعد ذلك، لحظة التأسيس الأصولي التي تبدأ دورة أصولية جديدة عندما تظهر جماعة بشرية واعية وفتية تستطيع أن تقوم بوظيفة تجديد العهد.

لن أسهب في الحديث عن شروط وسمات هذه المرحلة وهذه الجماعة. وأكتفي بالقول بأنه لابد من نهوض جماعة بشرية، تتميز بفتوة الوعي، ويحملها واقع اجتماعي اقتصادي قوي، كشرطين داخليين «للشرعية» يتآخذان مع الشروط الخارجية السياسية والاقتصادية والعسكرية، التي تكفل «المشروعية» أو تحول دونها فتقف كعقبة كأداء أمامها. وإذا ما تحقق التضافر بين الشروط الداخلية والشروط الخارجية. وتمت عملية التأصيل الجديد، فإن ما يحدث دائماً، ليس مجرد تكرار لنموذج تحقيق عهد سابق، ولكن إقامة لصيغة عهد جديد.

هذه ملاحظة جوهرية لا بد من التشديد عليها. فتصور أن تجديد العهد القديم هو انكفاء على الماضي، بالمعنى البسيط والمباشر، تصور مخالف لحقيقة التأسيس الأصولي العميق. فالذي يحدث في الواقع التاريخي هو أن دعوة تجديد العهد تنتهي في الواقع بإقامة عهد جديد. فالعهد القديم عهد كلي يتحقق من خلال تجسدات وفضول الجماعات والأمم. وتكرار أحد تمثلات أو تجسدات هذا العهد في الزمان عودة إلى الوراء، إلى نموذج قديم في التطبيق تجاوزته الجماعة البشرية الجديدة التي تؤصل لدورة أصولية جديدة عبر فضولها الخاصة.

فتجديد العهد هو بالأحرى عهد جديد، من حيث أنه تمثل للأصول الكلية وتجسيد لها من خلال الفضول الخاصة بالجماعة الجديدة، التي تقيم العهد من جديد. وهذا ما نلاحظه في نشأة اليهودية ونشأة المسيحية، وكذلك في ظهور

الإسلام. ولن أتعرض لتفاصيل هذا الآن، وأرجو أن أتمكن من ذلك عند الإجابة على ما سوف يطرح من أسئلة فيما بعد.

ومن الضروري أن أقول، في النهاية، إن هذه الرؤية الأصولية للتاريخ ـ في حدود هذا العرض المختصر ـ تكتمل برؤية اقتصادية إجتماعية. فكما سبق وقلت من قبل، في بيان «الأصولية كمراس حضاري» : لا تتم الإقامة الحضارية الجديدة بمجرد الوعي، مهما بلغت قوة وفتوة هذا الوعي. ولكن بتوافق الشروط التاريخية مع العبقرية الأصولية التي تريد أن تؤسس. لكن هذه الملاحظة الأخيرة لا تعني إلا أن التحليل الأصولي، الذي يكشف عن أهمية النموذج الفكري أو الإيديولوجيا في توجيه تاريخ الحضارات، يحتاج دائماً إلى إكماله بحساب المتغيرات الاقتصادية والعسكرية، التي تتأخذ مع الفضول الخاصة بالجماعة البشرية، وتتضافر معها في تفسير نجاح بعض مشاريع التأسيس الأصولية العبقرية في التاريخ، وفشل مشاريع تأسيس أخرى أو نجاحها النسبي.

د. **رباب الحسيني** : إذا لم تكن هناك أسئلة فيما يتعلق بمفاهيم «الأصول» و«الفضول» و«العهد الدهري المقدس» وغيرها ... أو إذا فضلتم أن تثار هذه الأسئلة من خلال تعليقات الأساتذة المدعوين للمناقشة ... فأنا أدعو الأستاذ محمود أمين العالم لأخذ الكلمة.

أ. **محمود أمين العالم** : قد أكون مختلفاً اختلافاً جذرياً في الحقيقة، لأني أعتبر أولاً، من حيث المنطق الشكلي، أن هناك «دَوْراً منطقياً». فأنت تبدأ بأنه ينبغي أن نرجع إلى العهد، وأن العهد يجب أن يكون تأسيسياً، ثم تقول إنه لا

ينبغي أن يكون العهد تأسيسياً، وينبغي أن يكون عهداً استلهامياً، وليس عهداً تأسيسياً، ثم تعود مرة أخرى وتقول : ينبغي أن نبدأ عهداً جديداً. فبين العودة والتجديد يقوم هذا التناقض، ومن الجائز أن يكون تناقضاً شكلياً، وجدت أنت له حلاً مثلاً بكلمة الاستلهام أو التمثل.

المسألة الثانية، بداية العهد ... نقطة صفرية أولى ... هل هناك بداية ؟

قضية البداية قضية غامضة جداً. أنت تقول إنها ليست دينية، مع أن بدايتك بداية دينية. وبالتالي فأنت تفرض علي منذ البداية بداية دينية. التاريخ ليس له بداية بالمعنى الديني. ولكن يمكن أن يكون له بداية غير دينية أو دينية، ليس بالمعنى العادي، ولكن بمعانٍ موضوعية أخرى. فأنا أرى أنك، في البداية، عملت نوعاً من المصادرة الأولى وهي : أن بداية التاريخ بداية عهدية، واعتبرت أيضاً أنها بداية ذات طابع إيديولوجي، أي ليست بداية موضوعية. وبالتالي، فرضت هذا من البداية. وفي نفس الوقت، اعتبرت أن تجديد التاريخ هو عودة إلى هذه البداية، وفي نفس الوقت هو عودة وقطيعة مع هذه البداية، وإن تكن تتمثلها.

نقطة ثالثة، أنت تقول إن هذا التجديد الجديد ناقص. لأنه لا يشتمل على الجانب الاقتصادي والاجتماعي، الذي هو حقيقة جوهر الحركة التاريخية. فالتاريخ ليس مجرد تاريخ الايديولوجيا. لم يعد هناك شيىء اسمه إيديولوجيا على الإطلاق. الايديولوجيا دائماً هي ايديولوجيا نسق اجتماعي واقتصادي.

الاقتصاد والاجتماع، هذا ما نستطيع أن نراه. لكن عندما نتحدث عن فكرة العهد، عهد ماذا ؟ القضية ليست : لا تقتل ولا تزن ولا كذا ولا كذا، ولكن قضية

مصالح أخرى أكبر من كل هذه الأمور. والإيديولوجيا ليست بعداً أخلاقياً فقط. ولكن الإيديولوجيا بعد اجتماعي واقتصادي وسياسي إلى جانب البعد الأخلاقي بالطبع. فهي بالتالي ناقصة في ذاتها. أنت تبدأ بداية ذات طابع ديني، بالرغم من أنك تنفي دينيتها وتربطها بالواقعية باستخدام مصطلح «الدهر». ومع ذلك فالدهرية في كل العرض مستبعدة، حتى في أطر الإيديولوجيا. وهناك كلام كثير يقال في هذا الأمر. وأنا أقوم بعملية معاكسة أو مشاكسة، أو نوع من الشغب الفكري لتفتيح الأمور.

المسألة الرابعة، هي أنني أعيش في عصر. أعيش في تاريخ. ثم تأتي لتقول إن هناك جماعة ستبدأ بمرحلتين : مرحلة اسمها «التكفير والهجرة»، لكي تقيم جديداً ... جماعة ...؟ !

أنا أعيش في ملأ وكلية معينة، ثم تريد أن ترجعني أنت إلى كلية أخرى تقوم بها «جماعة» ! نحن في عالم واحد الآن. عالم واحد كبير. له مشاكله، وله تعقيداته، وله ارتباطاته، وله إيديولوجيته الطاغية في تقديري. عالم واحد أزعم أنه، رغم كل شيء، عالم تسوده هيمنة اسمها الهيمنة الرأسمالية. أعود إلى الجانب الموضوعي وأقول : إنه داخل هذا العالم الواحد، الذي يهيمن عليه نظام هو النظام الرأسمالي، هناك ثقافات مختلفة وقوميات مختلفة. بعضها متعارض مع وحدة هذا العالم في كليته، ويسعى للخروج عن هذه الوحدة. أريد أن أقول إن هناك صراع في إطار عام كلي، تسيطر عليه عقلية معينة، وفلسفة معينة، وإيديولوجيا معينة مرتبطة بمصالح مهيمنة. في داخلها، بالفعل، ثقافات متغايرة وقوميات مختلفة.

بتعبير آخر، إن هناك ما هو مشترك ومسيطر في العالم. لكن هناك أيضاً ما هو مختلف اختلافات عديدة. عندما تترك كل هذا وتقول : نحن بصدد إنشاء جماعة جديدة تبدأ من العهد القديم لتجدده، ثم لتخرج علينا بعهد جديد ! فأنا أقول : إن هذه إزاحة عن لحظة تاريخية كبيرة أعيشها، لأتقلص في لحظة جزئية معينة ذات بدء ديني مطلق، من أجل أن أفرض على هذا الملأ القائم، لا رؤية لهذا الملأ الكبير الكلي، ولكن رؤية أخرى ذات طابع «أصولي». وفي هذا المعنى : أقول إن التعريف الذي قدمته للأصولية هو نفسه ما أختلف معه. فنحن جميعاً الذين نختلف مع الأصولية لا نرفض العودة إلى الأصول. لا أحد يرفض استلهام الأصول. ولكن مشكلة الأصول هي البنية. أي أن تصبح المرجعية الأصولية هي المرجعية الطاغية. أي أن يصبح الماضي هو الطاغي على الحاضر. وبدلاً من أن يصبح الأصل القديم مجرد مصدر استلهام، أو عودة للتفكر ولرؤية نقدية عقلانية له. يظل هذا الأصل القديم «العهد القديم»، حسب مصطلحك، هو المعيار ـ حتى لو تجدد أو خرج على نفسه. فهو عودة إلى الأصل وتثبيت لهذا الأصل ـ الأساسي والوحيد لإقامة حضارة جديدة.

كلامك إذن لا يختلف عن ذلك المفهوم السائد، الآن، الذي ننتقده. فهو يخضع الحاضر لأصل ثابت قديم. حتى لو حاول أن يستخلص منه ما يجدده. لأنه يجعله تابعاً لبداية دينية، ولا يبدأ من الجديد المتخلق في الواقع نفسه، الذي ينبغي أن نتأمله وأن نبدأ منه، مستفيدين بلا شك من العودة إلى أصول .. إلى آخر هذا. أنا أقول، على أي الحالات، هذا اجتهاد. اجتهاد أختلف معه، رغم كلمة الدهرية. ورغم محاولة استبعاد الجانب الديني. لكنه في صميم الفكر الديني والأصولي.

د. رباب الحسيني : شكراً وأدعو الدكتور حسين عبد القادر إلى أخذ الكلمة.

د. حسين عبد القادر : في الحقيقة أنا قلق قليلاً. ومشكلة أصحاب التحليل النفسي أنهم قلقون. وأنا أعترف بقلقي، لأنك بالضبط كما قلت : «صوت صارخ في البرية». وأنا أقول ما جاء في سفر الجامعة : «باطل الأباطيل، الكل باطل». من أين أتت خشيتي ؟

كما قال أستاذنا أمين العالم، إن البحث عن الأصول ـ باعتباره بعداً تاريخياً ـ هو نفسه البحث عن الأصول بمعنى العلة. نحن نبحث عن الأصول، لكن في دينامية العلاقة بين الماضي والحاضر.

يذكرني هذا الطرح بإشكالية العلاقة بين الموروث في (التراث والتجديد) والوافد في (مقدمة لعلم الاستغراب)، وجبهة الواقع المعيش أو المعاش، في الجبهة الثالثة التي يبحث عنها الدكتور حسن حنفي.

أنا أصبحت في حيرة وليس مجرد قلق فقط. لأن البحث عن الأصول كان أوجب هنا ـ ولك محاولة مجتهدة جداً فيما يتعلق بالمصطلح حتى تؤصله ـ أن تجعله معيش ومرتبط بالواقع الاجتماعي الاقتصادي.

عندما قرأت عبارتك عن : «حقيقة التآخذ» ـ وبالمناسبة أحييك على مصطلح التآخذ فهو في الحقيقة نحت جميل ـ «بين الدعوة المحمدية والمسيحية والموسوية وغيرها من دعوات، تنتسب لنفس الأصول الكلية الكتابية التي تأسس عليها العمران البشري». تخوفت من أكثر من شئ في هذه العبارة. ومن حسن الحظ أنك

وأنت تؤصلها الآن أرجعتني لعهد آدم، وتواصله في الدورات الحضارية المتعددة. ذلك العهد، الذي أزعم أنا شخصياً أني لا أعرفه. أي أنه فعلاً نقطة صفرية أنا لا أعرفها. وإن كنت أعرف أنه في نهاية سورة البقرة : {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير(٢٨٥)}. فأنا أقول : «غفرانك ربنا وإليك المصير». وتذكرت ابن تيمية في (السياسة الشرعية في أحكام الراعي والرعية) وهو يقول : «إن الله لينصر الدولة الكافرة إن كانت عادلة»!! فلقد ربط هذا بواقع اقتصادي اجتماعي ـ العدل ـ ولم يرجع إلى عهد دهري أنا لا أعرفه.

كذلك مصطلح «الأصول الكلية الكتابية». وبقدر ما أحييك على النحت المصطلحي بقدر ما أخشى هذا المصطلح أيضاً. فنحن هنا في ميدان الله واللاهوت. فماذا إذن، عن التواصل مع الحضارات الشرقية القديمة ؟ أنور عبد الملك، فيما يتعلق بـ «الشرقية» و«ريح الشرق»، يُدخل معنا اليابان. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن اليابان فيها تطور حضاري، أنا في حاجة لأن أتعلم منه. فهذه أصول أيضاً، أنا في احتياج إليها. ولا يمكن أن أبدأ من صفر مطلق. أنا أبدأ من تراكم معرفي. والمدهش أن هذا هو ما قمت أنت به. فأنت داخل في جدل معرفي ما بين دراسة وأخرى. تعرض رأي الأنا ثم الآخر. هذا الجدل المتواصل في هذه العلاقة الدينامية التي سيدخل فيها، وبحق، الواقع الاقتصادي الاجتماعي، الذي لا يمكن أن يقف عند مثل هذه المصطلحات.

لقد علمت أن الأستاذ أسامة خليل ترجم إلى الفرنسية الجزء الأول من

تفسير (في ظلال القرآن). من هنا أتت بعض المصطلحات التي دخلت إلى أفقه الحاضر في المحسوس الظاهر. أو بصيغة أخرى : إن معقول النظام الخفي الذي يحكم أفقه الفكري، جاء من التأثر بسيد قطب، الذي نجده مثلاً في عبارة مثل : «من أجل دراسة الأصولية باعتبارها مشروعاً حضارياً. أو بالأحرى ممارسة واعية لجماعة بشرية قادرة. تعمل، في إطار منطق التفاضل والتكامل بين الأمم، على إقامة فضولها القومية وسط الأصول الكلية. أصول العهد الدهري، الذي هو في حضارتنا حضارة الوحي ... ». «حضارة الوحي» ! «الأصول الكلية الكتابية» ! أنا أخشى مثل هذه المصطلحات، بالرغم من أنني أعرف نبالة هذا الفكر ونبالة هدفك، الذي يتضح في الجدل المعرفي المتواصل داخل دراساتك واختياراتك ـ في مجلة (أصول) ـ ما بين برهان غليون وسمير أمين، ما بين حسن حنفي وجان بول شارنيه. فأنت بحاجة إلى أن ترتبط بكشف لنفسك عن أصولك، للتعرف على أصول واجبة، تتخطى العهد الدهري، لأنه صفر مطلق لا أستطيع الوقوف عنده.

محسوب لك أن العلاقة بين التراث والتجديد هي : أن نتناول تراثنا بالتقويم لا التسليم. أنا أؤلف وأستفيد. وهذا شئ واضح في الدراسة التي نشرتها ـ بمجلة أصول ـ للكندي باعتباره مدخلاً، في القرن التاسع الميلادي، لعلم النفس الفسيولوجي. لكن، تُرى هل سأقف عند نص الكندي ؟ الإجابة يقيناً أن لا. أنا أنطلق من حيث التراكم المعرفي، الذي وصلت إليه حركة العلم الآن.

آنئذ، وأنا أحييك، أقول : وقفة إذن مع نفسك، ونوع من النقد الذاتي سيحمي عملك في الغد. خاصة وأن متن دراساتك مختلف عن المحاولة الاجتهادية

التي عرضتها، والتي تختلط فيها المفاهيم وتدعو إلى إعادة نظر. وأنا لا زلت على التخوم التي لا تستطيع أن توغل إلى عمق ما قدمته لنا، كنبتة نأمل أن تتحول إلى حركة، داخل الإطار الذي طرحته أنت : أصول تكوين، ومنهجية، إلى أن نصل إلى قيم علمية، تسمح بتسامح أن نتبادل الآراء ونختلف حولها.

د. رباب الحسيني : شكراً. الدكتور عبد الوهاب المسيري، تفضل.

د. عبد الوهاب المسيري : في الواقع أنا أولاً أحيي هذا الجهد العظيم، لأني من الذين يشجعون محاولة النظرية الشاملة The grand Theory. والعصر الحديث معادٍ للنظرية الشاملة. وبالتالي، هناك سقوط شبه كامل في ما بعد الحداثة وتركيز على ما نسميه الآن بالسردية الصغيرة Small Narative. أما السردية الكبيرة (النظرية الكبرى)، فمن المتوقع أنه، إما أن نتركها للبيت الأبيض أو لشركة كوكاكولا. أي أن هؤلاء هم من يقولون لنا النظرية الكبرى. ونحن نعمل في السردية الصغرى. ولذلك أنا أزعم أن إيديولوجية ما بعد الحداثة هي إيديولوجية النظام العالمي الجديد. أنا شخصياً، أحاول من ١٥ سنة كتابة ما أسميه الآن، بشكل نصف كوميدي وبشكل نصف جاد، ليس النظرية الكبرى، ولكن نظرية كبيرة نسبياً! فيها أدخل النسبية على المطلق، باعتبار أني كمسلم أرى أن «المطلق المطلق» هو الله، وما عدا ذلك قد يصل إلى درجات من المطلق، لكن فيه عنصراً نسبياً. هذا يحل لي مشكلة المطلق والنسبي التي هي إشكالية أساسية في الفكر العالماني. وأنا أزعم أن ما يسيطر الآن على الناس هو الفكر العالماني. وهو الفكر الذي يرى أن العالم الطبيعي مكتفٍ بذاته، ويحمل في داخله ما يكفي لتفسيره. أما

مسألة فصل الدين عن الدولة، فأنا أرى أنها حادت وانحرفت بالحوارات في العالم. فالعالمانية هي أن نقول بالمصطلح القرآني : «إنما هي الحياة الدنيا»، وبالمصطلح الحديث : «إن عالم الإنسان أو الطبيعة يحمل في داخله تفسيره ولا يحتاج إلى شيء، وإذا كان الله موجوداً فأهلاً وسهلاً، لكنه لا يتدخل في عملية المعرفة وكذلك في القيم الأخلاقية». أسمي هذا بالنظام الوحيدي. لأنه لا يستلهم أي شئ خارج النظام الطبيعي. وهذا ما يفسر التأرجح الحاد في الفكر العالماني بين ثنائية الإنسان والطبيعة. فالفكر «الهيوماني» الغربي صدر عن مركزية الإنسان. فكيف نحدد مركزية الإنسان إذا كان الإنسان جزءاً من النظام الطبيعي؟

هذه في الواقع إشكالية تعود للفكر اليوناني القديم، عندما أرادوا أن يُعَرِّفوا اللوغوس. فاللوغوس كان : إما عقل الإنسان، أو النظام الطبيعي. فمنذ البداية، هناك هذا التناقض الذي لا يزال الإنسان الحديث الغربي العالماني يواجهه. وأعتقد أن ما حدث اليوم، في هذه الندوة، هو محاولة لحل هذه الإشكالية.

يظهر حل إشكالية الثنائية في مقابل الواحدية العلمية أو العالمانية في مصطلح مثل «العهد الدهري المقدس». «الدهري» : من أجل أن تقدم الرؤية العلمية العالمانية. و«المقدس» : لأنه لا يمكن أن نحافظ على ظاهرة الإنسان كإنسان، إلا إذا كان فيه ما يميزه عن النظام الطبيعي. فإذا كان فيه ما يميزه عن النظام الطبيعي، إذن، تدخل الميتافيزيقا. أي أننا نستلهم نظاماً وراء النظام الطبيعي. فالثنائية أساسية في أي رؤية إنسانية حقيقية، تضع مقولة الإنسان كمقولة مستقلة عن النظام الطبيعي. وأنا أفسر تاريخ الفلسفة الغربية على أنه تاريخ محاولة

الخروج من الواحدية والسقوط فيها.

إن إشكالية نهاية التاريخ هذه إشكالية أساسية داخل الفكر العالماني. وكما قلت للأستاذ أسامة خليل قبل ذلك، إن أول كتاب كتبته في حياتي كان اسمه (نهاية التاريخ) عام ١٩٧١. لأني أدركت أن هذه الحضارة حضارة واحدية، لا تهددنا وحدنا، وإنما تهدد ظاهرة الإنسان نفسها.

فالمحاولة التي يقوم بها الأستاذ أسامة خليل هنا، هي محاولة للخروج من هذه الواحدية، من هذا السقوط بين براثن الواحدية. إذ هو يميز أولاً، بين العقد الاجتماعي والعقد أو العهد. وهذا تمييز بين الطبيعي والإنساني. يريد أن يحافظ على ظاهرة الإنسان. لكن لأنه يعيش في عالم عالماني ويود المصالحة معه، يسميه بـ «العهد الدهري». ثم يكتشف أن صفة الدهري سوف تسقط به في حمأة المادية والطبيعية، فيضيف «المقدس». وهذا هو التأرجح الكامن. لأن كلمة العقد الإجتماعي لو قمنا بفك شفرتها، سنجد أنها تعني أنه عقد طبيعي ـ فالإنسان الطبيعي مفهوم أساسي في المنظومة الغربية. وهو الإنسان المادي لأن كلمة طبيعة في الفلسفة الغربية تعني المادة ـ ولو قمنا بفك شفرة الإنسان الطبيعي، لقلنا إنه ليس بإنسان. لأنه كالمادة خاضع لقوانين الحركة خضوع اليرقة والفراشة والقرد. وبالمناسبة، إن مفهوم وحدة العلوم قائم على هذا : أي أنه ليس هناك شيىء اسمه الإنسان. هناك ما يسمى ظواهر واحدية كلها تخضع لنفس القانون العام.

لذلك نجد أن «الهيومانية الغربية» Western Humanism حاولت أن تدافع عن نفسها من خلال التقاليد «الهرمونيطيقية» في مسألة الفهم، والحديث عن أن

الإنسان سر، ولا يمكن إخضاعه للقوانين الطبيعية العامة. وهي بذلك محاولة لاسترجاع هذه المقولة ـ مقولة الإنسان ـ التي تهدد المادية العالمانية الغربية.

لذلك هل أُخذ العهد مع آدم أم لا؟ نحن نجد هنا نفس الثنائية. فهي محاولة للحفاظ على آدم من خلال العهد، الذي هو في الإسلام مفهوم الاستخلاف. ومفهوم الاستخلاف في الإسلام يبدأ بنقطة حادة، هي أن الإنسان مميز عن غيره من الكائنات، ومكلف من الله سبحانه وتعالى، ويحمل نظماً أخلاقية ومعرفية مطلقة غير خاضعة لقوانين الحركة وقوانين المادة. ومن ثم فمفهوم الاستخلاف، عن طريق خلط هذه الثنائية، يضمن وجود الإنسان دائماً.

هذا العهد، يقول إنه موثق. والتوثيق هنا أيضاً محاولة للحفاظ على ظاهرة الإنسان، من خلال أشياء تاريخية زمانية. نلاحظ هذا التأرجح باستمرار. وهو تأرجح يدل على القلق وعلى الرغبة في الحفاظ على الإنسان في عالم يهدد هذا الإنسان. الحفاظ على الإنسان في عالم طبيعي مادي لا يؤمن إلا بقانون الحركة.

كما نجد أن «العهد الدهري» معرفي، بينما كلمة «مقدس» براجماتية، يرى أنها مفيدة. ويخشى أن تكون كلمة دهري طبيعية وإلحادية ـ وأنا أقول إنها زمانية ـ فهو يتكلم عن عهد زماني من أصل إلهي وهكذا.

وعندما تكلم عن العهد القديم، قال بما لاحظه الأستاذ العالم عندما تكلم عن استلهام المرجعية. ثم بعد ذلك قال برؤية نقدية لهذه المرجعية. فهو يتحدث عن استلهام المرجعية، ونقطة البدء تكون الحاضر دائماً.

هذا التأرجح موجود، أيضاً، عند الأستاذ العالم لأنه «هيوماني» Humaniste،

لا يزال يؤمن بالإنسان، لأنه من بقايا اليساريين الذين لا تزال مقولة الإنسان تعني شيئاً بالنسبة لهم ـ لأن اليساريين الجدد لا يؤمنون بالإنسان، ولكن يؤمنون بقانون الحركة من منظومة ستالين وألتوسير وغيرهم، وتحويل الإنسان إلى جزء من المنظومة العلمية ـ فالأستاذ العالم الذي تعلمنا منه الكثير، هو من بقايا اليسارية الإنسانية الغربية والمصرية والعربية أيضاً.

د. **رياب الحسيني** : أعتقد من الأفضل العودة الى موضوع الندوة . أي موضوع الأصول والعهد الدهري.

د.**عبد الوهاب المسيري** : بالطبع! هناك حديث عن كيف يترجم هذا العهد نفسه في التاريخ. لأنه إذا لم يكن من الضروري أن نتكلم عن أصل العهد. فمن المهم الحديث عن علاقته بالتاريخ. هنا بدل الواحدية، ننتقل إلى شكل من أشكال «الإثنينية» الصارمة : عهد قديم كلي يتحقق من خلال تجسدات وفضول. هذا العهد القديم ينقطع. هذه مسألة تصر عليها وتقول : إن العهد الجديد ليس مجرد تجديد للعهد القديم، وإنما هناك «فضول جديدة» لـ «جماعة جديدة» تُجَسِّد «أصول» هذا «العهد الدهري المقدس».

في الواقع إن استعارة التجسد العضوية استعارة أساسية هنا . لأن المفهوم العضوي للكون لا يقبل إلا : إما التفتت الكامل أو العضوية الكاملة. فهو لا يقبل عملية الاستمرار من خلال الاختلاف، أو الوحدة من خلال التعدد. لذلك نجد أن الإيديولوجيات الفاشية والنازية والصهيونية إيديولوجيات ذات طابع عضوي، ومصطلحاتها كلها من السجل العضوي.

هنا نجد أن أسامة خليل في محاولته هذه من أجل أن يحتفظ بمقولة الإنسان، وأن يؤكد على الأصولية الجديدة يقول : إن هناك خطر أن تؤدي الاستمرارية إلى ظهور نمط متكرر. لذلك، فالتكرار عنده لا يمكن تفسيره بقوانين الحركة، ولا من خلال ظاهرة الإنسان فقط. وهنا نجد ما نسميه بالميتافيزيقا. أنا أعتقد أن الحضارة الغربية حلت مشكلة «خرافة الميتافيزيقا» بأن أعلنت «خرافة الحقيقة». ليست هناك حقيقة إذن ليست هناك ميتافيزيقا. هذا هو جوهر ما بعد الحداثة الآن. المشكلة تتلخص في مسألة الأصول : ذلك أنه يبدو أن العقل الإنساني غير قادر على تأسيس نظم معرفية دون الرجوع إلى الأصول. لكن الفضيحة ! أو المشكلة هنا تحدث لأنه عندما نرجع للأصول، نجد دائماً الله في انتظارنا. وهذه مسألة تسبب لنا حرجاً شديداً : كيف أن المفكرين المحترمين من أمثالنا ينتهون بملاقاة الإله في آخر المطاف ؟!

الإنسان العالماني حل المشكلة بتغطية إشكالية الأصول تماماً : فماركس قال بوحدة الذات والموضوع، وحدة النظرية والتطبيق، لتغطية فكرة الأصول. هيجل أيضاً قال : إن هناك فكرة مطلقة غير متحققة. لكنها لا تزال تعمل بالتدريج وتتجسد، وينتهي كل هذا بنهاية التاريخ. لأن الحقيقة لا توجد إلا داخل المادة. ومهما عملوا من جدل أو ديالكتيك، فأنا أعتقد أن منظومة سبينوزا هي المنظومة الهامة. لأنه كان واحدياً منذ البداية، وقال بأنه ليس ثمة شيء غير المادة أو الطبيعة. ناهيك، طبعاً، عن جاك دريدا الذي حل مشكلة الأصول تماماً عن طريق مفهوم «الاختلاف». فكل كلمة تكتسب معناها من الاختلاف مع كلمة أخرى، وتكتسب هذا المعنى، أيضاً، عن طريق إرجاء المعنى من خلال قراءة النصوص

الأخرى. أنا أسمي الاختلاف والإرجاء بالـ «اختلجراف». فالاختلجراف كمرجعية أصبح الأصل، باعتباره نقطة زمانية مكانية غير موجودة باستمرار.

أعتقد أن هذه النظرية ـ نظرية العهد الدهري ـ بغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي معها، نظرية لها أهميتها. وأعتقد أن الفكر العربي والإسلامي في حاجة إلى مثل هذه الجسارة، إلى مثل هذا التوجه، إلى مثل هذا العرض الشامل الذي ينتسب إلى مفهوم النظرية الكبرى، مثلما نوهت بذلك من قبل. فعلى سبيل المثال : فكرة العهد هذه يمكن التصالح بينها وبين الايديولوجيا الإسلامية، في مسألة أننا نحن أيضاً، في الإسلام، نتعامل مع مسألة الكتب السماوية. ونقول : إن هذه الكتب ليست في نهاية الأمر مرفوضة تماماً. كل ماهنالك أن القرآن أتى بالرسالة، لكي تتحقق كل إمكانيات الوحي المذكورة في هذه الكتب. فأنا إذن أنوه بهذا الجهد وأشكركم على دعوتي لأن أدلي بدلوي. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

د. **رباب الحسيني** : شكراً للدكتور عبد الوهاب المسيري. وليتفضل الدكتور حسن حنفي بالحديث.

د. **حسن حنفي** : اسمح لي أن أبدي بعض الملاحظات في ثلاث مجموعات، الغاية منها بالفعل الفائدة العامة. لا داعي لذكر المحامد، ولكن سأذكر ما هي الأشياء التي يمكن أخذها في الاعتبار لكي يستمر هذا الجهد بطريقة أفضل وبطريقة أكثر عقلانية. لا أدري ماذا تعني الأصول ؟ أصول اللغة ؟ أصول العالم ؟ أصول الفقه ؟ أصول الدين ؟ إلى آخره. هناك عديد من الفلاسفة تكلموا في الأصول. ومن حق القارئ العربي أن يكون هناك استعراض للأصول.

ما نلاحظه أن الأخ أسامة قدم لنا هذا العمل وكأنه لا يوجد من تطرق لهذه الموضوعات. فعلى سبيل المثال، لم يذكر سبينوزا على الإطلاق. وبالتالي فنحن نشعر أنه عاش في غرفة مغلقة، وترك الأدبيات في هذا الموضوع. مع أن الأدبيات هامة وموجودة. وهناك آلاف الكتابات في هذا الموضوع. على أية حال، اسمح لي أن أقول الآتي : إن أفكار أسامة مهمة، طبعاً، لكن العلم الموضوعي أهم.

ومن ثم أي بدايات دينية، أي بدايات ميتافيزيقية، أي بدايات فلسفية هي في رأيي ـ من حيث العلم الموضوعي ـ لا قيمة لها. وإلا حولنا العلم الذي له قواعده وأصوله إلى مجموعة من علماء الكلام، علماء الدين والمشايخ. الكل يدلي بدلوه في الموضوع. ولكن أين قواعد العلم، وخاصة أننا مع الأصول؟ جاليليو كتب (العلوم الجديدة) وبيكون كتب (الأورجانون الجديد) وفيكو كتب (العلم الجديد). الكل يحاول أن يؤصل شيئاً. ومن ثم، فالتأصيل لا بد أن يكون له أساسه العلمي الموضوعي.

المصطلح مهم طبعاً، «أصول» : لأن الكل يبحث عن الأصول، ويحاول أن يؤسس. والحضارات التي لا تؤسس تصبح حضارات ناقلة. لكن أنت تتحدث عن «أصول الفكر والعمل». فالأصول هنا أصول فكرية نظرية، وأصول عملية تتجه نحو الممارسة. ربما غلب على هذه الدراسات الأصول النظرية وغابت الممارسة.

المجموعة الثانية من الملاحظات التي أود إبداءها :

ـ البداية الدينية : العهد الدهري. هذا عهد في التوراة، وهو العهد الجديد في العشاء الرباني في الإنجيل، والعهد في القرآن أيضاً. وبالتالي، كيف تخاطب العقل البشري ببداية دينية ؟ ماذا سنقول للذي لا يبدأ بداية دينية ؟ وفن البدايات

شئ مـهم. هـوسـرل تكلم عن فن البـداية. وديكارت تكلم عن فن البـداية. فنقطة البداية هي التي يقبلها الجميع : «أنا أفكر إذن فأنا موجـود». هذه بداية يقبلها الجميع بصرف النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معها. «أنا حر فأنا إذن موجود»، «أنا موجود» دون أي مقال آخر إلخ. لكن البداية بفكرة العهد، بصرف النظر عن التسميات : العهد القديم والعهد الجديد وإعادة النظر في العهد ! هذه فكرة دينية.

ـ أنت تقول «حضارة عربية إسلامية» وكأننا نحاول أن ندافع عن أنفسنا! نية التقريظ والدفاع عن الحضارة الإسلامية ! أيضاً نلاحظ ظهور سيد قطب كما لاحظ الأخ حسين عبد القادر، فيما يتعلق بالجماعة القادرة على تغيير نظام العالم. «جيل قرآني فريد» إلى آخر ما قال سيد قطب في (معالم في الطريق).

ـ أيضـاً، هل نحن نؤسس علماً أم نقيم حواراً بين الحضـارات ؟ تأسيس العلم له شروطه ومواصفاته. أما الحوار بين الحضارات، فهذا شيء آخر، هذا فن آخر : فيما تتفق حضارات وفيما تختلف ؟ الحوار بين الحضارات يبدأ بحضارات دون أن يقيمها. ويحاول قدر الإمكان أن يعرف الأمور التاريخية المشتركة بينها، أو أن يعرف بنية كل منها، أو مجموعة القيم المتفقة والمختلفة بينها. ثم ما هي العلاقة بين الأنا والآخـر ؟ هل هدفك هو تأسيس نوع من العـلاقة الجديدة بين الحـضارة الإسلامية وبين الحضـارة الغربية ؟ وبالتالي يكون السؤال ماذا تعني «الأصول» ؟ ما هي الصلة بين الأصول وفن الحوار بين الحضارات؟

ـ ويدخل ضمن هذه المجموعة الثانية من الملاحظات : صعوبة اللغة وغرابة بعض المصطلحـات وظهور كثـير من المصطلحـات الغربية، بالإضـافـة إلى بعض

العبارات الملغزة : (هكذا تكلم زرادشت، هكذا تكلم أسامة خليل) هناك نوع من الإلغاز يحتاج القارئ إلى أن يذهب إلى ما بين السطور لكي يدرك المعاني وكأن المسكوت عنه أكثر بكثير من المعلن عنه.

ـ أيضاً «حضارات الوحي»، هذه هي أيضاً مسألة البداية الدينية.

ـ ومفهوم «العهد الدهري»، هذا هو «الدور» الذي تحدث عنه محمود أمين العالم، العهد! هل هو موجود أم غير موجود؟ تقول إنه غير موجود في الواقع ولكنه متوهم. ولكن كل التأصيل قائم على افتراض أن العهد له وجود فعلي، سواء بصيغته القديمة أم بصيغته الجديدة أم بصيغته المتجددة.

المجموعة الثالثة : تتعلق باستنباط أو تأسيس ما يسمى الآن بالأصول.

ـ التأصيل في حاجة إلى شيئين : شئ نؤصله، وجذور نحاول أن نكتشفها لهذا الشئ الذي نؤصله. فالشئ الذي نؤصله، هل هو تصورات، أم أفكار، أم عقائد، أم قيم، أم حضارات، ما هو المعطى الذي نريد تأصيله ؟

الأصول التي نبحث عنها، هل هي في الذهن أم في التاريخ ؟ هل الأصول أو التأصيل منهج ؟ أم موضوع ندرسه بمنهج أو بعدة مناهج ؟ أم أن الأصول هدف وغاية ؟ ومن ثم وجب بالفعل، بدلاً من تحويل الأصول إلى ميتافيزيقا في الأصول وفلسفة في الأصول، تقديم منهج تحليلي للأصول، وتحديد برنامج عمل للبحث العلمي، فيما يتعلق بهذا اللفظ أو هذا المحور. مع ضرورة الفصل بين الأفكار الخاصة والتأملات الخاصة والفلسفات الخاصة، التي نحاول كلنا أن نجتهد حولها، وبين التأسيس الموضوعي للعلم فيما يتعلق بميدان جديد للبحث وللاكتشاف.

د. رباب الحسيني : نشكر الدكتور حسن حنفي الذي تحدث عن فن البداية. ولنتحدث الآن عن فن النهاية. ولعل الأستاذ أسامة أن يعرفنا على هذا الفن بالإجابة على التساؤلات التي أثارها السادة الضيوف.

أ. أسامة خليل : هناك نقاط نقد أساسية : مثل الحديث عن التناقض بين العودة إلى الأصول وتجديد الأصول. والحديث عن بداية العهد هل هي بداية ميتافيزيقية متخيلة لاهوتية ... الخ. ثم العلاقة بين هذا التصور والعلم.

لم أصل بعد إلى النهاية. ولكن سوف أبدأ من جديد. بداية ذات طابع سجالي إلى حد ما. فأنا أقول إن العقل لا يهب الحقيقة ولا يستطيع أن يؤسس. والذي يؤسس، هو بلغة الماضي : «الميثوس» أو قول الله أو الوحي. إن مؤسس المنطق الانطولوجي في الغرب ـ وهو بارمنيدس ـ يبدأ، أولاً، بالميثوس أي قول إلهة الحق، ليأتي اللوغوس ـ أو منطق العقل ـ بعد ذلك لتفسير هذا القول.

نحن نعيش في وهم التأسيس العقلي. في حين أن دور العقل هو التفسير والربط والتفريع والإستنتاج، وليس إعطاء الحقيقة. أنا أعتبر أن الحساسية التي تظهر بمجرد لمس ما هو إلهي ومقدس، هي من بقايا هذا الاعتقاد في قيمة العقل التأسيسية. ولا أدري كيف نحافظ على هذه القيمة، ونحن في عالم تسقط فيه كل النظم المؤسسة على ديكتاتورية هذا العقل، الذي أبى إلا أن يعمل وحده.

د. حسن حنفي : ألا تتصور خطورة ما تقول ؟ إن المجتمع يراهن من أجل «العِلمانية»، بينما تأتي أنت لتقول «الميثوس»، وأن العقل وظيفته التبرير، وكل جهود المعاصرين تعمل في الاتجاه المضاد ؟ !

أ. **محمود أمين العالم** : أريد أن أضيف أن ما سماه الدكتور عبد الوهاب المسيري بـ «ما بعد الحداثة» هو تخريب لقيم العقل، حقيقة، ولقيم العلم. وبالتالي، فإن بعض الكتابات الحديثة ترى علاقة بين ما بعد الحداثة، التي تخرب الحضارة العقلانية، وبعض الحركات الإسلامية والدينية.

د. **حسين عبد القادر** : أنا لا أريد أن أدافع عن أسامة. وإن كنت سأفعل ذلك. أنا أذكر عبارة بسكال : «الإنسان مجنون بالضرورة» وكذلك عبارة شكسبير عن جيش العاصفة والحلم. فالعلاقة بين الميثوس واللوغوس تذكرنا بهذه الإشكالية.

أ. **محمود أمين العالم** : في البدء كان الكلمة ؟ أم في البدء كان الوحي ؟

د. **عبد الوهاب المسيري** : الكلمة وحي.

أ. **محمود أمين العالم** : ولماذا لا تكون الكلمة إنسان ؟

د. **عبد الوهاب المسيري** : أعني أنها ليست طبعة من كتاب قديم أو شئ من هذا القبيل. فالعقل أو اللوغوس هو التابع.

أ. **أسامة خليل** : من الواضح أن البداية كانت سجالية كما قلت !

بالطبع، لست بحاجة للحديث عن سقوط «العقل المنطقي»، فهذا العقل سقطت مزاعمه. ولا يناقشنا في هذا غير أولئك الذين يحاولون التمسك بأفكار الحداثة القديمة. لأن إدراك عجز العقل أصبح، الآن، قمة إدراك الواقع. فالعقل المنطقي هو ملكة التصور والفهم والتصديق المحدودة بالحدس الحسي. ونحن نعيش، في الواقع، مع علم أو علوم تفوق معطياتها الحدس البشري. وما يقال عن

نظريات ميكانيكا الكم والنسبية والطفرات العلمية المذهلة في ميادين الرياضة والفيزياء والمعلوماتية وغيرها، يعني في نهاية التحليل أن العقل (فيما هو ملكة إدراك وحدس حسي، يرسم بها الإنسان معالم الواقع) قد فقد زمام الأمور، أو قصر فهمه عن الإمساك الفعلي والإلمام بخيوط ما يجري في الطبيعة. عندما أردنا التعامل مع الذرة، لم يكن بوسعنا أن نتعامل معها في ذاتها. لذا رسمناها كنواة وحولها إلكترونات تتحرك. هذا هو التصور العلمي. وهو تصور حدسي، لا علاقة له بطبيعة الذرة في ذاتها، ولا بتجلياتها الظواهرية التي تدق عن الإدراك. والواقع دائماً ما يقوض هذه التصورات.

لقد وصلنا إلى المرحلة العلمية التي لا يستطيع فيها الحدس البشري أن يمسك بكل الحقائق العلمية. وإنما يستطيع فقط أن يحسب بعض نتائجها البراجماتية. العقل شبكات ونماذج وتصورات. هذه الشبكات والنماذج والتصورات لا تستطيع أن تمسك بالواقع المعقد. أنا لا أتحدث، فقط، عن الواقع الاجتماعي. ولكني أتحدث، أيضاً، عن الواقع الفزيائي العلمي.

د. **رباب الحسيني** : هناك نقطة خلاف أساسية وهي أنك قلت إن البداية ستكون سجالية. وعندما تتحدث عن العقل باعتباره ملكة فهم وحدس حسي، لا تطلب منا أن نتبنى هذا الرأي. خصوصاً أننا لا نعرف إن كانت هذه وجهة نظرك الشخصية، أم أنها معتمدة على قراءات. وأنا أعترض على الكلام بصفة التقرير.

د. **حسين عبد القادر** : من حقه فهو صاحب قضية.

د. **عبد الوهاب المسيري** : هو صاحب نظرية كبري فمن حقه ذلك.

أ. **أسامة خليل** : على كل حالٍ، هذا ما أعتقده فيما يتعلق بالعقل كما تفهمه العلوم الحديثة. وأضيف أن الفلسفة القديمة كانت تفرق بين العقل التأملي وميدانه الميتافيزيقا والثيولوجيا، وبين العقل المنطقي، الذي هو ملكة الربط المنظم لخطوات التفكير، ابتداءً من الحقائق أو المقدمات الأولى للوصول إلى النتائج. وإذا كان السوفسطائيون قد جعلوا من العقل الإنساني معيار كل شيء. فإن واحداً من كبارهم ـ وهو جورجياس ـ أثبت أننا إذا انطلقنا من القضية أو من نقيضها فسوف نصل في الحالتين إلى متناقضات.

لذلك أقول إن العقل المنطقي ينتهي إلى تكافؤ الأدلة، ولا يؤسس بنفسه. هناك مصدر آخر يطرح الحقيقة. يسميه البعض بالـ «ميثوس» والبعض الآخر بالوحي أو الكلم الإلهي. ويرى البعض أنه الكشف والإشراق أو الإتحاد التأملي بالحقيقة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وهى التي أشار إليها الدكتور عبد الوهاب المسيري، عندما أذهب إلى الأصول أجد الله. إذن ماذا أفعل ؟ هل يُرفض هذا البحث لمجرد أنني أجد الله في عمق قراره ؟ أنا لا أعتقد هذا. إن ما أقوم به هو تأمل فلسفي، يعتمد على دراسة تاريخية اجتماعية. ويمكن أن أحاسب على هذا الكلام. كما يمكنني أيضاً، في مقام آخر، أن أنظر لهذا الإله الجالس مع الأصول ! وأن أتعامل معه بشكل ديني عقائدي. لكنني لا أفعل ذلك الآن.

أ. **محمود أمين العالم** : إذا سمحت لي، الفكرالإسلامي نفسه في نظرية الصدور يقول : إننا في البداية نجد الله والوجود في حالة واحدة، وأن الوجود يصدر من الله، والله والوجود شيء واحد. وبالتالي، أنت في البداية لا

تستطيع أن تجد «الألوهية المقدسة» بقدر ما تجد «الوجودية» ـ بالمعنى الشامل ـ التي يصدر عنها الوجود، والتي يصدر عنها العقل. فنحن لا نجد في كثير من مدارس الفكر الإسلامي العظيمة هذه اللحظة الصفرية التي تحدثت عنها.

أ. أسامة خليل : أنا لا أبحث، الآن، في البدء المطلق. وإنما أركز حديثي عن لحظة توثيق تاريخي. هذه اللحظة ليست مطلقة. وإنما لحظة تاريخية. وهي التي يعتمد عليها العمران البشري.

د. حسين عبد القادر : أنت تتحدث عن «الدهري» باعتباره «الزمني». ولكن ما الدليل على تاريخية العهد مع آدم عليه السلام ؟

أ. أسامة خليل : أنا أشير إلى العهد الدهري من جهتين :

ـ جهة التوثيق التاريخي : لدينا، مثلاً، وثيقة العهد الموسوية (بأشكال مختلفة في سفر الخروج وسفر التثنية). هناك وثائق قديمة، بالفعل، أياً كانت درجة صحة ارتقائها أو مصداقية سلسلة تواترها الشفاهي وتناقلها الكتابي، عن موسى وعيسي عليهما السلام. وخير وثيقة جامعة بحوزتنا هي القرآن في نسخة المصحف الإمام، الذي لا نختلف على ثبوته، رغم بعض الاختلافات في القراءات. لا أفهم لماذا نلقي عرض الحائط بهذه الوثائق. ونقول إن هذا عمل ميتافيزيقي أو لاهوتي؟

ـ جهة البداية الأولى، التي يضع العلم أمامها علامات الاستفهام والتعجب لخروجها عن ميدان البحث الوثائقي : أقول إن هذا العهد عهد قديم. لم تكن صيغته الموسوية هي الأولى. فهناك آدم ونوح وإبراهيم إلى آخره.

إن العهد الموثق يحيل إلى عهد فطري آخر. لكننا نتقيد بهذا العهد الموثق،

كي نحترم المنهجية التاريخية. وحتى يتسنى لنا، بالتالي، أن نقيم عليه نظرية في التاريخ، تكون ركيزة لكل إمكانية استئناف حضاري متمركز حول الذات. ولا يرهن ذلك ضرورة استيعاب المصادر الحضارية المختلفة الأخرى.

إن العالم الغربي، المتمركز حول ذاته، لا يضيره أن يتزود من ينابيع الآخر. وهو ما يفعله. وهذا هو سر رقيه. ونحن، أيضاً، ينبغي أن تعتمد نهضتنا على أصولنا الذاتية. هذه الأصول الذاتية، لا أنظر إليها بشكل خصوصي قومي أو «قبَلي» ضيق. ولكن من خلال مفهوم عريض، هو مفهوم حضارات الكتاب. لأن مفهوم حضارات الكتاب مفهوم واسع يضم حضارات وأمم كثيرة، انتسبت كلها بشكل أو بآخر إلى أصول هذا العهد الدهري. سأقدم تطبيقاً لتأكيد هذا الكلام ..

د. حسين عبد القادر : أنا أخاف من شيء، في ضوء مفهومك عن حضارات الكتاب. ما رأيك فيما يقوله المسلمون، وهم على حق في قولهم فيما يتصل بإيمانهم : الإسلام يجُب ما قبله ؟ وما رأيك فيما يقوله اليهودي في ذلك، والمسيحي الذي يقول إن المسيحية نقضت اليهودية وأكملت الشريعة أو الناموس.

أنا عندما تناولت «العهد» منك، تناولته بمعنى {إن العهد كان مسؤولا} (الإسراء ٣٤) أي بمضمون الالتزام. وإنا لا أغفل بُعد الماضي. لأنني أحمل كل تراثي بالفعل على أكتافي. لكن ألا يمكنني استشراف بُعد المستقبل، دون أن أتوقف عند فكرة حضارات أهل الكتاب ؟ فهي فكرة أخشى أن تكون مضللة، وتوقعنا في مشاكل ليس لنا قبل بها. فالطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الحسنة. ومن هنا القول المستدعى الذي بدأت به عندما قلت : «باطل الأباطيل، الكل باطل».

أ. **محمـود أمين العالم** : أريد أن أضيف النقطة الضدية التي تقول : إنه في التاريخ إذا كان هناك العهد، فهناك اللاعهد أو الخروج على العهد. فمثلاً، رفض إبليس لأمر الله أن يسجد لآدم، كان رفضاً للإرادة ولكنه حقق المشيئة. وبالتالي يرى الكثير من الفقهاء في هذا المثل، دعوة إلى الحوار والرفض والقبول. هذا في التاريخ الديني الإسلامي.

في التاريخ اليوناني مثلاً، سرق بروميثيوس النار من كبير الآلهة، ونزل وأعطى النار للناس. بالتالي، هناك صراع بين المقدس والإنساني. فالماضي مليء بالكنوز من الأشياء. كيف نستطيع أن نحقق من هذا التنوع الخطير حقيقة فعلية ؟ لا نقطة بداية صفرية. كيف نستطيع أن نحقق الفعل والعمران الذي ـ في رأيي ـ يقوم على العلم، ونحقق في نفس الوقت القيمة التي هى الإنسان؟ في هذه الثنائية الخصبة في التاريخ، التنوع بين العقل والقيمة، بين المادة والروح. ليس ثنائية مطلقة أو استبعادية. فالثنائيات يمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة : إما استبعادية أو تفاعلية أو تجاورية أو تجاوزية.

أريد أن أقول : إن خطورة الأمر أن نبدأ من المطلق.

أ. **أسـامـة خليل** : عندما تتحدث عن مسألة العهد واللاعهد وإبليس وبروميثيوس، ألا ترى أن هذا كلام في الميتافيزيقا أو الأسطورة ؟!

كذلك، أحب أن أقول إني لا أبدأ من المطلق. ولكني أبدأ من النسبي، الذي يحيلني إلى المطلق. أبدأ من لحظة تاريخية معينة. والتاريخ ليس هو الحقيقة. وإنما هو ميدان تتجلى فيه، وبأشكال مختلفة، بعض ظواهر الحقيقة.

د. **حسن حنفي** : النقد التاريخي للكتب المقدسة علم طويل. على مدى أربعة أو خمسة قرون. نشأ بدراسة ما يسمى بالوثيقة. فكرة العهد، في حقيقة الأمر، هي حدث تاريخي. كانت هناك قبائل سامية يحارب بعضها بعضاً، ومنهم بنو إسرائيل. عقدت القبائل حلفاً بينها، من أجل مصارعة بني إسرائيل. فلم يدر بنو إسرائيل ماذا يفعلون. فتصوروا أن العهد أو الحلف بين قبائلهم هو حلف بينهم وبين «إلوهيم» من أجل تقويتهم ضد هؤلاء. هذا حدث تاريخي. ولا توجد نصوص في التوراة أو في العهد الجديد إلا ولها أصول تاريخية. كيف نشأت ؟ وكيف تكونت ؟ ما لغتها ؟ وغير ذلك من الأسئلة حول الأسر البابلي وعزرا والقرن السابع قبل الميلاد. إذن، كل هذه موضوعات لعلوم الوثائق والتاريخ والأركيولوجيا. وليس لها شأن لا بالميتافيزيقا ولا بالمقدس ولا بالله ولا بآدم. هذه أشياء تمت دراستها على مدى أربعة أو خمسة قرون.

أ. **أسامة خليل** : لو نحينا مسألة اللاهوت جانباً، فأنا لا أفهم لماذا ترفض أن أعتمد على ما تقول إنه أحداث تاريخية خاصة بحضارتنا الكتابية في صياغة فلسفة للتاريخ ؟ أنا أعتمد على الوثائق والنقد التاريخي والأركيولوجيا. لكنني لا أكرر عرض ما تقدمه لي هذه العلوم.

من الأفضل أن نلجأ إلى التطبيق التاريخي للإجابة على عدة أسئلة مطروحة. أنا أطبق النظرية الأصولية في التاريخ على ثلاث لحظات عبقرية خالدة : لحظة الإنشاء اليهودي، ولحظة الإنشاء المسيحي، ثم لحظة الإقامة الحضارية الإسلامية. لو نظرنا إلى لحظة الإنشاء اليهودي، سنجد أن اليهودية ديانة حديثة لم تكن

موجودة من قبل، لا في عهد موسى ولا في أرض فلسطين بعد عهد موسى. فاليهودية ظهرت كمصطلح، لأول مرة في التاريخ، لتغطي معنى سياسياً وليس دينياً، هو الانتماء السياسي إلى مملكة يهودية بجنوب فلسطين في مقابل مملكة إسرائيل بالشمال. وكانت الديانة الموسوية العبرانية هي التي تجمع بين المملكتين الغريمتين. ولم تنشأ اليهودية كديانة إلا بعد السبي البابلي. ثم تحولت الجنسية السياسية، بعد ذلك، إلى جنسية ودين. لن أدخل في التفاصيل لضيق الوقت. لكن إذا نظرنا إلى الإنشاء الحضاري اليهودي في بابل، سنجد أنه يتميز بسمات أساسية : طبعاً، هناك العودة للأصول، بإعادة كتابة التراث الشفوي الديني والشعبي، مع الغرف من الثقافة البابلية. فعندما أقول العودة إلى الأصول، ويكون هناك تمركز حول الذات، أستطيع أن أكون شديد الانفتاح على الآخر. مادام كل ما آخذه يصب في بوتقتي الخاصة. إذن لحظة الإنشاء اليهودية ـ باستفادتها من غيرها وتمركزها حول ذاتها ـ قامت على أساس العودة إلى الأصول الكلية : سواء عند آدم أو عند إبراهيم. إذ وجد يهود السبي أنفسهم في نقطة الانطلاق البابلية الإبراهيمية. هناك ـ في «باب إل» أو باب الله ـ لجأوا إلى الأصول الكلية واعتبروا أن العالم كله مشمول بهذا العهد الكلي. وكتبوا التوراة من جديد. لكن الجالية اليهودية في بابل لم تنشئ كتاباً جديداً فحسب. لكنها أنشأت عهداً جديداً. أقصد صيغة جديدة للعهد. ولم ينشئ اليهود كتاباً جديداً وعهداً جديداً فحسب. بل أنشأوا مؤسسة جديدة : مؤسسة المجمع في مقابل مؤسسة الهيكل. فالهيكل كان مؤسسة للكهنة فقط. ولم تكن وظيفة الهيكل الصلاة بالمعنى الذي نعرفه. لأن الصلاة أو الصلوة كانت تعني عند العبرانيين : تقديم القرابين وحرق الأضحية.

فالمصلى هو المكان الذي تحرق فيه الأضحية. ولم تكن عندهم صلاة بالمعنى المعروف لدى القبائل العربية المحيطة بهم. أللهم إلا في أشكال إنحراف بنى اسرائيل، وعبادتهم لبعل وغيره من آلهة القبائل، التي امتزجوا بها خاصة في السامرة والجليل. إذن أنشأ يهود بابل مؤسسة جديدة. هذه المؤسسة ليست من عبقريتهم الخاصة، ولكنها مستفادة من نظم القبائل العربية المحيطة بهم. هذه المؤسسة «المجمع» تتميز بوظيفتين : وظيفة العبادة ووظيفة الدراسة. أنشأ يهود بابل في بابل هذه المؤسسة الجديدة، في غياب الهيكل. وهو المؤسسة التى كانت تميزهم ويتجمعون حولها، لكنها لا تتحرك معهم في رحلهم وسبيهم. منذ ذلك الوقت أبدع اليهود مؤسسة جديدة، يجتمع فيها خدمة الدين (الكهنة) والذين لا ينتمون إلى الكهنوت (العالمانيون) يتشاورون في أمور الدنيا والدين. وتنتقل هذه المؤسسة بانتقالهم وتصاحبهم في كل مكان وزمان. نشأت بنشأة مؤسسة المجمع فئة الكتبة أو الأحبار، بموازاة فئة الكهنة. ثم لم تلبث أن هيمنت هذه الفئة الأكثر عالمانية على خدام الهيكل الدينيين. إن الأحبار يمثلون «عالمنة» و«عِلمنة» لها طابعها الخاص : فهي تختلف عن «العالمنة الأولى» في تاريخ العبرانيين التي حدثت بانتهاء نظام حكم الفقهاء أو القضاة، بتأسيس النظام الملكي. أي بالفصل بين وظيفة «الإمامة الكهنوتية» ووظيفة الحكم المدني «الملكية السياسية». أريد أن أخلص إلى أن الإقامة الأصولية اليهودية الجديدة، كانت تجديداً للعهد القديم من حيث أنها كتابة لعهد جديد. فليس هناك تناقض، إذن، بين العودة إلى الأصول والتجديد. لأن العودة الحقيقية إلى الأصول تؤدي دائماً إلى إنشاء عهد جديد، من خلال الفضول الخاصة بالجماعة الفتية الجديدة، التي تؤسس في جغرافيا معينة وفي زمان معين.

هناك دائماً جدل بين الأصول الكلية والفضول القومية، بين الكلية والخصوصية. دائماً يحدث هذا الجدل، ويكون إيجابياً في لحظة التأسيس. وتضفي الجماعة القومية فضولها أو فضائلها الخاصة على الصيغة الحضارية الجديدة، التي تتجسد فيها هذه الأصول. بعد ذلك، تتحول هذه الفضول القومية إلى فُضَلٍ وزوائد سلبية. وهذا ما حدث مع جالية بابل، عندما عادت إلى أورشليم وشرعت في عملية التكريس بالتطهير الإثني. ذلك بأنهم فصلوا الزوجات والأولاد ـ من أصول عرقية غير عبرانية خالصة ـ عن آبائهم وطردوهم. هذه اللحظة هي التي يعتبرها المؤرخون اليهود لحظة نشأة اليهودية. وأنا أرى أنها لحظة توثيق وتكريس اليهودية. أما لحظة نشأة اليهودية فهي اللحظة التكوينية التي جرت في بابل وفي بلاد فارس.

تأتي لحظة التجمد والتدهور، عندما تنسى الجماعة هذه الأصول، وتكتفي بحصرها داخل دائرتها القومية وخصوصيتها الخاصة. وهنا تأتي جماعة بشرية أخرى تنافسها من الخارج، أو نخبة جديدة من الداخل.

لكن تسبق هذه الجماعة الأصولية المؤسِسة، جماعات أصولية مجازية تفكيكية تحن إلى الأصول، وتنادي بالعودة إليها : كالجماعات اليهودية المسيحية. وأقصد بالمسيحية هنا : انتظار قدوم المسيح وليس الانتساب إلى شخص يسوع المسيح. فالمسيح عيسى بن مريم نشأ داخل هذه الجماعات المسيحية بهذا المعنى.

هذه المرحلة الانتقالية، التي تمثل نهاية دورة أصولية والدعوة لعود جديد، تشهد حركات وجماعات «التكفير والهجرة». التي ترفض «الجاهلية» وتخرج عن

مركزها الجغرافي. تأتي بعد ذلك مرحلة أخرى هي بداية لدورة أصولية أخرى، هي مرحلة الإقامة الحضارية. وفيها تتنازع الجماعات والمراكز.

فإذا ما رجعنا إلى تأسيس اليهودية : كانت هناك ثلاثة مراكز : مركز جزيرة فيلة في مصر، ومركز أورشليم في فلسطين، ومركز بابل في بلاد الرافدين. وانتصر مركز بابل لأسباب تاريخية لا أملك الوقت الكافي لتفصيلها الآن.

كذلك شهدت الإقامة الأصولية المسيحية، في القرنين الأول والثاني الميلاديين، الصراع بين عدة مراكز تريد أن تقوم بعملية الإنشاء الحضاري : كانت هناك مراكز أنطاكية، وأورشليم، والإسكندرية، وقرطاجة أو قرطاجنة، وروما. انتصر مركز روما على المراكز الأخرى. وانكفأت المراكز الأخرى وتشردت جماعاتها، وهاجرت وخرجت إلى بلاد فارس وشبه الجزيرة العربية. انتصر المركز الروماني لديناميته الاقتصادية والعسكرية والسياسية. ونشأت المسيحية الرومانية وانتقل مركز العهد من أورشليم إلى روما.

في هذا الصدد، يبدو الإسلام أمامنا باعتباره استعادة لهذا العهد إلى جغرافيته الأصلية. هذه نظرة أساسية للإسلام. إنه استعادة للعهد الدهري من روما إلى جغرافيته الأصلية. كما نضيف أن الأمة العربية، التي حملت لواء الإسلام حين أرادت أن تدخل التاريخ، تاريخ هذا العهد، كان عليها أن تمتلك ميراثه. من أجل ذلك، ذهبت إلى الأصول الإبراهيمية البعيدة التي تنتمي إليها اليهودية والمسيحية. كي ترفع الهيمنتين اليهودية والمسيحية وتقيم نفسها في مركز الهيمنة والإمامة الجديد. بيد أن الإسلام يتميز عن المسيحية واليهودية بنقطة أساسية هي

ضعف الخصوصية واتساع دائرة الكلية الإسلامية. فالديانة الإسلامية لم تستطع أن تنصب نفسها إلا على أساس المرجعية الإبراهيمية. والمرجعية الإبراهمية واسعة تشمل العديد من الأمم المتدافعة في المنطقة.

وفي الإسلام نشاهد سمة التآخذ النقيضة بين الأصول والفضول، والصراع بين الكلية والخصوصية في عملية تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة { قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام (١٤٤)} البقرة، { وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة (١٥٠)} البقرة. لكن هذه العملية، عملية انتصار بعض الفضول العربية داخل الإسلام لها حدودها : ذلك أن { لله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمة وجه الله (١١٥)} البقرة.

ما أريد أن أقوله هو : أنه بالنظر إلى هذه الدورات، اليهودية والمسيحية والمحمدية الإسلامية، نجد أنه ليس هناك تكرار. فكل دورة تريد الذهاب إلى الأصول. وكل دعوة تنشئ حضارة مبنية على الأصول. وكل دورة تأتي بشئ جديد. أي أن هناك دوائر لتحقيق العهد، دوائر تتلاحق وتتكامل. لا تؤدي إلى التكرار وإنما إلى النماء وتحقيق مشروع الخلافة الدهرية.

د. حسين عبد القادر : أخشى أن تكبل نفسك وتجهد نفسك بالعهد، بينما المادة التي قدمتها لنا مادة ثرية جداً. يا صديقي، عندما نقول بالعودة لنفس الأصول الكلية في الكتاب المقدس، سيختلف معك أهل الكتاب أنفسهم. ما الحل ؟ بل إن داخل كل فريق فريق. ما الحل ؟ أنا أري أن توفر هذه الطاقة الثرية لمبحث في الأصول، بعيداً عن تعانق الميثوس مع اللوغوس. ودعنا من التفكير في من سبق

من؟ لتركز على مبحث ذى بعد آخر، يتأسس على ما يخدم هدفك بالتأكيد، إن كان خدمة الثقافة العربية الإسلامية. ترى هل يحقق هدفك ذلك الجدل الذي سيدخل بنا في إشكاليات في أصول الأديان؟ أنا شخصياً لا أظن أنني معد لمناقشتها.

د. **حسن حنفي** : يبقى أن تعبير «التكفير والهجرة» اخترعته أجهزة الأمن المصرية لجماعة من المسلمين، فلا يوجد شئ اسمه «التكفير والهجرة».

أ. **أسامة خليل** : فيما يخص «التكفير والهجرة»، هذا اتجاه موجود منذ القدم. وأمثلته موجودة وحاضرة في النصوص. فعلى سبيل المثال، تكفير مدينة أورشليم أو المدينة العاهرة الظالم أهلها، والخروج عن دائرتها الجغرافية، ظاهرة أساسية ومتكررة. وعندما يستخدم البعض «التكفير والهجرة» لتسمية جماعة سياسية إسلامية، لا يغير هذا من الوقائع شيئاً.

د. **رباب الحسيني** : اسمحوا لي أن أقدم لكم الدكتور محمود العزب أستاذ اللغات السامية في جامعة الأزهر. وأتصور أنه قرأ الموضوع، وأدعوه لكي يدلي برأيه.

د. **محمود العزب** : لقد سمعت كلاماً مثيراً جداً عن اليهودية وتأسيسها، والمرجعية الإبراهيمية القديمة للإسلام. في الحقيقة أنا – عكس أستاذي الكريم الذي تحدث الآن ـ الدكتور حسين عبد القادر، أرى أن البحث في أصول الأديان في المرحلة الحالية مهم جداً، بدلاً من إغلاق الصفحات. لأن هناك موضوعات كثيرة لم تحسم، سوف تفرض نفسها بالضرورة في الفترة المقبلة، لأنه سيحدث رجوع للبحث عنها.

أنا أعرف، منذ فترة طويلة، حديث أسامة خليل عن المرجعية الإبراهيمية. لكن يظل سيدنا إبراهيم، داخل التراث العبراني نفسه، شخصية مطلوب البحث فيها.. وكذلك الأديان السامية، التي هي محل تنازع دائم بين العرب وبقية الشعوب السامية. فمثلاً عندما يعلو النبض القومي في العراق تجد علماء العراق يبحثون عن كل شئ عربي قديم ويصبح الساميون والأكاديون وغيرهم عرباً. وقد يعلو عند المسلمين هذا النبض، من جانب آخر، فيصبح سيدنا إبراهيم هو «الإسلام». وعند اليهود، طبعاً، مسألة احتكارهم لإبراهيم مسألة قديمة جداً، فهذه مشكلة في منتهى التعقيد في الحقيقة.

مشكلة التراث السامي أنه لم يكن مكتوباً ولا مسجلاً وكان شفوياً. وبالتالي، يظل محل تنازع وشد وجذب بين كل الشعوب التي في داخله، أو التي تنتمي لتراثه من خارجه، مع انتشار المسيحية واليهودية في أوروبا أو في العالم كله. هذه هي مشكلة إبراهيم كمرجعية. أيضاً، قولك إن كل دورة تتمثل الأصول، وإن دوائر تحقيق العهد تؤدي إلى النماء. فأنت جعلت العهد الدهري انطلاقاً من العهد مع إبراهيم أو الآباء الذين ورثوا، من بعده، العهد القديم. أما فيما يتعلق بميلاد اليهودية، بالتحديد الذي حددته، فأنا أختلف معك. لأن اليهودية، في الواقع، استمرار للعبرانية. فقط اسم «اليهودية» اسم حديث لكن الديانة أقدم. نعم، حدث نوع من التخصيص في الإطار السامي العام لتتبناه اليهودية وتسيطر عليه. لكن دائرة مصادرها كانت واسعة جداً. فالمراجع الثلاثة المشهورة للعهد القديم هي :

ـ بابل وأشور والحضارة الأكادية، من ناحية قانون حمورابي والتشريع.

ـ مصر، من الناحية الروحية وعالم الروح والموت.

ـ فينيقيا، من ناحية الشعر الغنائي ـ نشيد الأناشيد ـ والأدب الفينيقي القديم.

على كل حال، مسألة الخصوصية اليهودية، ومصادرها القديمة السامية وغير السامية، ومن أين أتت ؟ تظل محل نقاش. ومن الممكن أن تسير بالتوازي مع البحث عن مخارج حالية مؤقتة للأمور. هذه إذن مسألة أرى أن تعمقك فيها ـ علي عكس رأي الدكتور حسين ـ كان هاماً ومفيداً، رغم أنها تحتاج إلى تأصيل أكثر : الفولكلور في العهد القديم، جيمس فريزر، ممكن أن يلقي بعض الأضواء عليها. والحضارات السامية القديمة ممكن أن تلقي بعض الأضواء.

من ناحية أخرى، تاريخ العرب في الإسلام هو أيضاً مجني عليه. والأحكام عليه سريعة سواء من داخله أو من خارجه. إذن فتح هذه النافذة كان مهماً.

لكنني أختلف معك في قولك بحداثة الديانة اليهودية. لأن الاسم هو الذي اختلف بعد التقسيم إلى يهودا والسامرة. أما في زمن موسى، فلم يكن لفظ «يهودي» موجوداً وكانوا جميعاً عبرانيين. أما مسألة تمازج الشعب «الجنسية اليهودية» مع «الديانة اليهودية» فهذه قضية ذات حساسية.

لا أريد أن أطيل. لأن هناك نوافذ كثيرة مفتوحة، كلها شيقة وحسمها ليس سهلاً. لأن أرضيتها أو مراجعها الموثقة ليست متوفرة تماماً. وهناك حساسية القوميات، فالنظريات التي تنشأ عندنا شيئ والتي تنشأ في الغرب شئ آخر. والتسليم المطلق بها أو معارضتها المسبقة المطلقة مشكلة. لكنها فعلاً من أهم

المحاور. لقد عملت لثلاث سنوات في تفسير الطبري، من أجل أن أستخرج الإسرائيليات والأساطير الفارسية. ووجدت أن هناك جبلاً من «الإسرائيليات» ـ ليس بالمعنى الإسلامي البسيط لكن بالمعنى التاريخي ـ لابد من دراسة هذه «الإسرائيليات» ومعرفة من أين أتت ؟ حتى العبرانية واليهودية، من أين أتت هي الأخرى ؟ هذا مشروع يحتاج إلى عمل كبير. أنا معك في هذا التفتيح الشامل.

د. **رباب الحسيني** : يسعدني أيضاً أن أسمع رأي الدكتور العزب، باعتباره متخصصاً في اللغات السامية، بخصوص الجانب اللغوي والمجهود المبذول في التأصيل الصرفي واللغوي للأصولية.

د. **محمود العزب** : أعجبني جداً التأصيل اللغوي للأصولية. لأن هناك في الواقع أزمة مصطلح. لكن هل استخدام المصطلح ترافقه عملية تأصيل من المستخدمين الأوائل لاشتقاقه ثم لانتشاره ؟ الإجابة : لا. لذلك يظل المعنى الدارج للمصطلح هو السائد ويعتبر فيصلاً، بينما يتم إهمال الأصل الاشتقاقي وتاريخ المصطلح. لذلك، كان اللغويون العرب في منتهى اليقظة عندما قالوا في القرن الثاني الهجري : «خطأ شائع خير من صحيح مهجور». بمعنى أن اللغة أداة توصيل. وهذا ما يستخدمه الناس، فليظل على ما هو عليه. لكن حتى يقف المصطلح الصحيح على قدميه، ويأخذ المضامين والسعات المطلوبة كلها، مطلوب فصل مستمر وعملية تحكيم بين مراجعه وجذوره الأصلية وبين استخداماته الحالية. وهذا ما حاول أسامة خليل أن يقوم به. هناك جهد كبير جداً أراه على هذا المستوى. وأنا موافق عليه لغوياً، بل وأفادني بالفعل.

د. حسين عبد القادر : هناك عبارة قالها الدكتور العزب أختلف فيها معه، مع كل تقديري للإثراء الذي قدمه. وهي «خطأ شائع خير من صحيح مهجور». نحن اليوم في هذه المعاصرة، علينا أن نجاهد من أجل وحدة المصطلح وصحته. لهذا أقول لأسامة خليل : جميل أن نؤصل، وأنت قمت بتأصيل جميل لكلمة «أصول»، وأرجعت الأشياء لأصولها. كان جهدك ثرياً جداً. لكني أيضاً أريد أن أقول مع الدكتور حسن حنفي : فعلاً بعض العبارات تجعل المرء في حاجة إلى قراءة الدراسة مرتين أو ثلاثة. خاصة في مدخلك، هناك نوع من التكثيف، وفي نفس الوقت، هناك في بعض العبارات تداخل وتأخذ من ثقافات متعددة. وأخيراً، هناك تأصيل أقدره، في جهد ثري تبذل من أجله من مالك ووقتك. فلماذا تضيع بعض الوقت فيما لا ينفع ؟

أ. محمود أمين العالم : أريد أن أقول شيئاً ساذجاً يتعلق بهذا المشروع، مع تقديري له : نحن فعلاً في عالمنا وفي بلادنا محتاجون إلى مشروع شمولي كلي. ومن حق كل إنسان أن يجدد. لكن أنا أتساءل - إذا سمحتم لي - لماذا مشروع إسلامي حضاري ؟ حضارة إسلامية شاملة في عصرنا، لماذا ؟ أنا في تقديري، مع كل احترامي طبعاً، أرى أن الإسلام يختلف في التجربة العربية عن الإسلام في التجربة الأندلسية، ويختلف أيضاً في وجود جالية عربية كبيرة في أمريكا الجنوبية. أنا أعتبر أن فكرة حضارة إسلامية واحدة أقرب إلى إلغاء التنوع والاختلاف القومي في العالم، مع الاعتراف بوحدة الدين أو وحدة الرؤية الدينية

العامة. وبالتالي، الآن ونحن نعيش في عالم واحد، رغم السيطرة الرأسمالية، نسعى لإزاحة هذه السيطرة تاريخياً. لكن أرى أننا نسعى إلى حضارة إنسانية واحدة. نزيل كل ما فيها من أشواك واستغلال وتوحش ... إلخ. ولكن في داخل هذه الحضارة الواحدة هناك ثقافات متعددة، وقوميات متعددة. ونسعى داخل هذه الحضارة الإنسانية الواحدة لاحترام التنوع واحترام الاختلاف واحترام الحوار المتفاعل الفعال بين كل هذه الثقافات المختلفة داخل الحضارة الإنسانية الواحدة.

أعود إلى الواقع، إلى العيني في واقعنا العربي وأقول : واقع عربي. واقع عربي ذو بعد إسلامي فيه عمق روحي لا شك. لكنه عمق روحي قيمي مرتبط بحضارة هي حضارة العصر. حضارة العلم والتاريخية والرؤية العلمية والإنسانية وإلغاء ـ اسمحوا لي أيضاً ـ أخطار البيئة، أخطار الفقر، أخطار التصحر، أخطار الاستغلال. حضارة واحدة فيها خصوصيات، نحن نسعى إليها. ليست هي حضارة إسلامية بمعنى إسلامي، بل حضارة عربية ذات عمق إسلامي. ذات عمق قيمي معين، مرتبطة بخصوصيتنا التراثية أيضاً، ولكن التراثية المتجاوَزة.

أنا مثلا ضد فكرة الهوية المطلقة. أنا لا أرى الهوية قيمة ماضوية. أنا أرى الهوية مفتوحة على المستقبل، تثرى دائما بالعمل. أنا لست من أنصار الفتى الذي يقول : «كان أبي» ولست أيضاً من أنصار الفتى الذي يقول : «ها أنذا». أنا أريد الفتى الذي يقول : «ماذا أفعل ؟ ماذا أجني ؟ ماذا أبدع ؟ هويتي هي مشروع مفتوح على المستقبل بالفعل وبالعمل وبالإنتاج. مشروع مرتبط، نعم، بخصوصيتي

العامة. وبالتالي، الآن ونحن نعيش في عالم واحد، رغم السيطرة الرأسمالية، نسعى لإزاحة هذه السيطرة تاريخياً. لكن أرى أننا نسعى إلى حضارة إنسانية واحدة. نزيل كل ما فيها من أشواك واستغلال وتوحش ... إلخ. ولكن في داخل هذه الحضارة الواحدة هناك ثقافات متعددة، وقوميات متعددة. ونسعى داخل هذه الحضارة الإنسانية الواحدة لاحترام التنوع واحترام الاختلاف واحترام الحوار المتفاعل الفعال بين كل هذه الثقافات المختلفة داخل الحضارة الإنسانية الواحدة.

أعود إلى الواقع، إلى العيني في واقعنا العربي وأقول : واقع عربي. واقع عربي ذو بعد إسلامي فيه عمق روحي لا شك. لكنه عمق روحي قيمي مرتبط بحضارة هي حضارة العصر. حضارة العلم والتاريخية والرؤية العلمية والإنسانية وإلغاء ـ اسمحوا لي أيضاً ـ أخطار البيئة، أخطار الفقر، أخطار التصحر، أخطار الاستغلال. حضارة واحدة فيها خصوصيات، نحن نسعى إليها. ليست هي حضارة إسلامية بمعنى إسلامي، بل حضارة عربية ذات عمق إسلامي. ذات عمق قيمي معين، مرتبطة بخصوصيتنا التراثية أيضاً، ولكن التراثية المتجاوَزة.

أنا مثلا ضد فكرة الهوية المطلقة. أنا لا أرى الهوية قيمة ماضوية. أنا أرى الهوية مفتوحة على المستقبل، تثرى دائما بالعمل. أنا لست من أنصار الفتى الذي يقول : «كان أبي» ولست أيضاً من أنصار الفتى الذي يقول : «ها أنذا». أنا أريد الفتى الذي يقول : «ماذا أفعل ؟ ماذا أجني ؟ ماذا أبدع ؟ هويتي هي مشروع مفتوح على المستقبل بالفعل وبالعمل وبالإنتاج. مشروع مرتبط، نعم، بخصوصيتي

التاريخية، لكن بالإضافة الإبداعية المتجددة في إطار عالم نسعى إلى أنسنته. مع احترام الاختلافات العامة. وبالتالي أن نسعى إلى عمل مشروع أسلمة العالم ! مشروع حضاري إسلامي عام نقضي به على ما يسمونه بالحضارة الغربية !! في رأيي أنه لا يوجد شئ اسمه حضارة غربية ولكن حضارة رأسمالية في الواقع، ومهيمنة ومعادية للإنسانية، فعلاً، رغم الدور العظيم الذي لعبته في البداية. لكن الآن ينبغي أن ينقشع هذا الدور شيئاً فشيئاً مع القيم الجديدة، على هذا الأساس. لا أريد أن أكرر نفسي : حضارة إنسانية وثقافات متنوعة، مع نهضة تقوم على أسس عربية ذات عمق تراثي عربي إسلامي، طبعاً، متجدد ومفتوح على المستقبل، ومرتبط بكل منجزات التجدد العصري. أنا مع قوة الإبداع الذي يعمق ما هو مشترك إنساني، ويقلل ما هو متنازع عليه، ويحقق كل القيم الإنسانية الكبيرة التي نسعى إليها جميعاً. في تقديري هذا هو المشروع الذي أحب أن نشترك جميعاً في صياغته، مع تنوع اجتهاداتنا.

د. حسن حنفي : عندي سؤال بسيط لأسامة : هل يقدم لاهوتاً أم يؤسس علماً ؟ هذا طريق وذاك طريق. وهو طبعاً يعلم ذلك. لذلك نريد أن يوضح الأمر بينه وبين نفسه.

د. عبد الوهاب المسيري : أنا أعتقد إنه بالنسبة لأسامة، هذه لحظة هامة في حياته : فهو يحاول أن يصل إلى فكر تأسيسي. الأستاذ العالم تحدث الآن عن مجموعة من المطلقات الأخلاقية العظيمة، دون أن يفكر في ميتافيزيقا هذه

المطلقات. فما هي «أنسنة الطبيعة» ؟ وماذا عن تدمير الطبيعة يا أخي ؟ من الواضح أنه يصدر عن أخلاقيات تستند إلى ميتافيزيقا. حتى العلوم تستند إلى لاهوت خفي أو معلن بالضرورة. عندما نؤسس علماً فنحن نضبط إجراءاته، وهذا الضبط يستند إلى ميتافيزيقا. هذه مسألة أصبحت شبه مستقرة. والعالم ينظر ويرى النواة ولا يفهم حركتها. هناك وسيلتان للتعبير عن هذا. إما أن يقول : هذا عالم فوضوي لا يوجد فيه إله. أو يقول : إن عقلي غير قادر على فهم هذا. في الواقع، إن الموقف الثاني ـ الذى يبدو غيبياً ـ هو الأكثر علمية. لأنه لا يصح للعالم أن يطلق تعميماً إلا بعد إجراء كل التجارب الممكنة. فحينما يقول : هذا عالم فوضى. فهو يقطع بحكم كما لو كان قد أجرى كل التجارب. وهذا بالتالي علم يخبئ ميتافيزيقا مستترة. أما الميتافيزيقا التي تعلن عن نفسها، فأنا أقول إنها ميتافيزيقا نظيفة. أقول : «أشهد ألا إله إلا الله» ثم أقول : سوف أؤسس كذا وكذا. فأنا عندما أعلن عن تحيزاتي، أضمن موضوعية المتلقي الذي يأخذ حذره.

أنت في هذه اللحظة، وبالتالي، لا أعتقد أنك تريد أن تؤسس علماً. أنت تريد أن تؤسس فكراً تأسيسياً. وبالتالي، أنا اتفق مع الملحوظة التي قلتها عن العقل كأداة هناك وراءها شيء آخر. مشكلة الحضارة الغربية أنهم بعد أن جعلوا من العقل كل شيء، اكتشفوا أن العقل أداة : أي أنه لا يمكن للعقل أن يملي عليّ الخير والشر. العقل لا يعرف ذلك وحده. وأنا أضرب مثلاً دائماً بالتجربة النازية. وهي تجربة توخت قواعد العلم بصرامة أكثر من أي مجتمع على وجه الأرض. لقد دمروا

الناس وأخذوا عظامهم ليصنعوا منها السماد. أي أنها كانت مسألة، من ناحية الكفاءة الاقتصادية، أعلى بكثير من أي شئ آخر. لا يمكن للعلم أن يجنبنا هذا. ولا بد من أن نستند إلى ميتافيزيقا. كلمة ميتافيزيقا تعني أن الإنسان لا بد وأن يستند إلى مجموعة من القيم والاختيارات. وفكرة الأصول أساسية هنا. وبالتالي، تلح على فكرك مسألة العهد، لأن هذه هي نقطة الأصل.

أريد أن أقول لك إذن : إن مايجب أن تؤكد عليه، هو مسألة العهد، لكي تبلورها مع نفسك، لكي تعرف هذه الثنائية الموجودة لديك. هل تقبلها ؟ هل توظفها ؟ هل تفرق بين طرفي الثنائية ؟ هل تقول بثنائية مطلقة ؟ وأسميها بالـ «إثنينية» ؟ أم تجعلها ثنائية تفاعلية، وهذا مصطلح استخدمه الأستاذ العالم الآن، وأنا أوافق عليه ؟ أم ثنائية تكاملية كما يقول الشيخ القرضاوي ؟ وهكذا.

هذه قضية أساسية، أعتقد أنك لمستها بذكاء شديد. وفهمك للعقل : أنه قد فقد سيطرته على ما يجري حوله، هذه مسألة أصبحت مقولة أساسية تقريباً. وليست نظرية اللاانتظام Chaos Theory إلا إعلاناً عن أننا نتلمس طريقنا وسط هذا المجهول المتزايد.

كنا نتصور في القرن التاسع عشر أنه كلما زادت رقعة المعلوم، تنكمش رقعة المجهول. الآن في ميدان الإكولوجيا مثلاً، كلما أدخلنا إصبعنا في شيء، خرج علينا بمليون وباء. منظمة الـ «فاو» كانت تقول : «إن جهلنا يمنعنا من استخدام المبيدات». وهي تقول اليوم : «إن جهلنا هو الذي يدفعنا لاستخدام المبيدات». وهي

تحارب اليوم بعد عشرين سنة،، بصرامة ضد المبيدات، بعد أن سممت العالم.

أنا أؤيدك في الاستمرار. ودعك من تأسيس العلوم. لأننا في حاجة، في هذه المنطقة وفي هذا الوقت، إلى فكر تأسيسى.

أ. أسامة خليل : أنا قلت من البداية إنني سأركز على موضوع الأصولية كإقامة حضارية فقط وليس كتأسيس علمي. هذه هي الإجابة علي سؤال الأستاذ حسن حنفي : هل أنا أؤسس لاهوتاً أم أؤسس علماً؟ لقد تناولت موضوع التأسيس الحضاري. أما موضوع التأسيس العلمي، فهو موضوع آخر تناوله الكثيرون من قبلي. إذ ليس هناك علم في الحضارة العربية والإسلامية إلا وهو مؤسس على النزعة والمنهجية الأصولية : ابتداءً من كتاب العين للخليل بن أحمد، واعتماده على الأصول الصوتية في تكوين وتبويب الكتاب وفهم الحروف العربية، حتى علم أصول النحو وعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه والعلوم الفلسفية.

لقد اعتمد الأوائل فى تأسيسهم للعلوم على المنهجية الأصولية. وكانت مادتهم العلمية هي الأصول. والأصول هنا، للإجابة على سؤال الأستاذ الدكتور حسن حنفي، هي العناصر الأولى. وهى مناهج الضبط والاستدلال والاستقراء. أي مناهج التقدم وتفريع الأصول وتجديلها ونمائها. وهى أيضاً مواضيع العلوم. فهي إذن، لفظ مشترك له معان ووظائف كثيرة في تأسيس العلوم. وعليه، فليس بوسعنا الإجابة البسيطة على سؤال : هل الأصول هى منهج أم موضوع أم غاية ؟

فالأصول هى كل هذه الأشياء مجتمعة. فهي بنية الوجود التكوينية، وبنية

الوعي بالوجود. وأعتقد أنني في فهمي هذا، استفدت الكثير من تحليلات أستاذي حسن حنفي، فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية وعلوم أصول الدين والفقه، فى محاضراته بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة في الستينيات، وفي كتابه (من العقيدة للثورة). فالإجابة عنده علي اسئلته في هذا الصدد. فهو الذي أوضح لي، كيف أن الأصول قد تكون هي أبواب العلوم، وقد تكون هي المبادئ العقلية، وقد تكون هي المناهج المستخدمة في تفريع الأصول والقياس والإستنباط إلى آخره.

فيما يخص سؤال الأستاذ العالم : لماذا الإسلام وليس العرب ؟ حضرتك بهذا لا تخرجني من دائرة ضيقة إلي إطار أوسع ! وهذا لا يتفق مع دعوتك لتوسيع الدوائر. لأنك حين تؤكد على توصيف حضارتنا بالعربية، وتتساءل : لماذا حضارة إسلامية ؟ فأنت تخصص ولا تعمم. هذه ملاحظة شكلية.

لكنك تتكلم، أيضاً، عن التفاعل والحوار بين الحضارات. وضرورة أن نعمل جميعاً فى إطار حضارة عالمية عظمى مشتركة واحدة.

بالطبع، وبغض النظر عن الرفض الذي تواجهنا به بعض جهات هذه الحضارة العظمى، وعدم تفهمها لأفكارنا ومشاعرنا ومصالحنا. لا أري لماذا أكدح وأعطي ثمار كدي لقاطني الشقة المجاورة، تحت شعار : أننا نسكن جميعاً بيتاً واحداً ونتعايش فى حي واحد أو قرية صغيرة. نعم أنا أنتمي إلى الإنسانية ومجتمعي جزء من المجتمع العالمي. لكن لابد من أن أنمي أصولي الذاتية. حتى يسعني أن أشارك بشكل فاعل وفعال ـ حسب تعبير الأستاذ العالم ـ في الكلية

الحضارية الإنسانية. نعم، أدرس اللغات الفرنسية والإنجليزية وغيرها، لكن قبل هذا ـ أو معه ـ أدرس العربية وأوصل العربية. وما أغترفه من خلاصة أفكار وعلوم الحضارات الأخرى، أعيد صناعته عمولة عربية إسلامية. بهذا أتمكن من إعادة إنتاج الفكر وإبداعه بلغتي أنا. إذا ما توفر هذا التمركز على الذات، فمرحباً بفكر الآخر. مرحباً به، إذا كان بوسعي أن أصوغه عمولة، تمكنني من أن أنتصب حضارياً، وأن أشارك بدوري وأنا مرفوع الهامة، في تخليق ملامح الحضارة الإنسانية العالمية.

أما الحديث المجرد عن الحوار الحضاري، والأخوة الإنسانية. والتأكيد على ماهو مشترك، وليس على ماهو خاص : يميز ويفرق. فهذا كلام غريب، إذا لم تتوفر المعطيات التي ذكرتها الآن.

لماذا نخشي الحديث عن الكندي، مثلاً، خوفاً من أن نوصم بالشوفينية والانكفاء على الذات ؟ بينما يحتفل الغرب كل عام بديكارت وكانط وهيجل. ولا نصف الغرب لا بالخصوصية ولا بالتمركز العرقي أو الجغرافي أو القومي. بل نشاركه في احتفالاته بنماذجه العليا تحت شعار : إننا مثلهم عالميون !؟

إنني أعتقد في الكلية والشمولية كمبدأ وكغاية، وليس كواقع فعلي معاش. أعترف بها كمبدأ. لأن العهد الدهري كلي وشامل. عُقد مع النموذج الأول للبشرية. وأعترف بها كغاية. لأن التفاضل والتكامل بين الأمم يتجه نحو تحقيق حضارة كلية عظمى على هذه الأرض.

أ. محمود أمين العالم : حضارة إسلامية ؟

أ. أسامة خليل : هذه مشكلة دلالة المصطلح. هل تعلم أن الإسلام مذكور في التوراة اليهودية ؟ جاء في سفر أيوب الأصحاح الثاني والعشرين الآية الواحدة والعشرين : {تعرف به واسلم، بذلك يأتيك خير}. فالإسلام روح ونزعة عامة، ولا يقتصر على مذهب معين، أو على مرحلة دينية تاريخية دون غيرها.

أ. محمود أمين العالم : يعني حضارة دينية ؟

أ. أسامة خليل : إسمح لي أن أكرر ما أقول. فمصطلح الإسلام ليس اسم ملة خاصة. فهو اسم مضمون يشمل الأديان السماوية والحكمة والأنبياء والرسل اللذين لا نفرق بين أحد منهم. وهذا يحتاج لجهد آخر في التأصيل.

د. رباب الحسيني : لا يبقى في النهاية إلا أن أتوجه بالشكر لكم جميعاً ولمن شاركونا بالحضور من المركز القومي للبحوث. وأتمني أن تكون هذه بداية لحوار فكري يستمر حول الموضوع في غيابنا.

لم تكن الحضارة العربية الإسلامية وليدة محض ذاتها، بل ثمرة تلاقح الذات الحضارية العربية وترافدها مع حضارات الأمم البشرية المفتوحة والمجاورة. واليوم والانحسار الفكري والتفتت الحضاري واقع راهن. تبدو الاستقامة الفكرية والإقامة الحضارية كوعود وأمانٍ تتطلب جيلاً جديداً، وجماعة فتية يحملها واقع حضاري قادم.

فنحن نأمل في جيل فتي يجمع بين الإيمان بالذات الثقافية وقوة دفع الواقع الحضاري. وعلينا أن نتهيأ للنهضة الجديدة. لكننا لا نستطيع أن نتنبأ بموعد تحققها.

إن تجديد أصول الحضارة العربية الإسلامية يعني، ضمن ما يعني، البحث في الأصول العربية والمصادر الإنسانية الشرقية والغربية التي كان لها أبعد الأثر في تشكيل هذه الحضارة. ذلك أن مسألة النهضة تتطلب التزود من عيون الثقافات العالمية شرط أن لا يكون ذلك تبعية وامتثالاً. فالاستيعاب الواسع، وإعادة البناء، واستئناف الإبداع - وفقاً للمعايير والنماذج الذاتية - واجب حضاري يلقي على كواهلنا بمسؤولية البحث عن تلك المعايير والنماذج الذاتية، التي دائماً ما نشير إليها دون أن نعرفها ونحددها بشكل دقيق.

المؤلف

في هذه اللحظة التاريخية التي نعلن فيها حركة ما بعد الحداثة سقوط النظريات الكبرى، يأتي أسامة خليل ليصوغ نظرية كبرى جديدة.
السيد يسين

منذ زمن بعيد لم أقرأ محاولة في فلسفة التاريخ كالتي يقدمها الأستاذ أسامة خليل.
جورج طرابيشي

أحببي هذا الجهد العظيم... فهو يحاول أن يصل إلى فكر تأسيسي... ونحن في حاجة، في هذه المنطقة وفي هذا الوقت، إلى فكر تأسيسي.
عبد الوهاب المسيري

يذكرني هذا العمل بكتاب أندريه لالاند (العقل والمعايير) الذي يتحدث فيه عن "العقل المكوَّن" و"العقل المكوِّن". ويضع فيه العقل المكوِّن المعايير المطلقة في بداية التاريخ. ويجعل التاريخ هو سلسلة حلقات العقول المكوَّنة التي تنحو، وفقاً للمنهج الهيجلي، نحو هذه المعايير.
محمد حافظ يعقوب